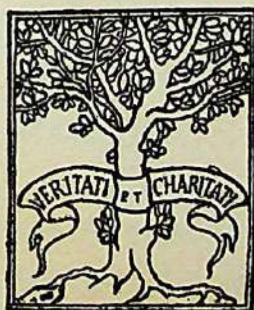
RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA
SUPPLEMENTO SPECIALE AL VOLUME XXIII DICEMBRE 1931

HEGEL

NEL CENTENARIO DELLA SUA MORTE

PUBBLICAZIONE A CURA DELLA FACOLTÀ
DI FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ
CATTOLICA DEL SACRO CUORE





MILANO
SOCIETÀ EDITRICE «VITA E PENSIERO»
1932

NIHIL OBSTAT QUOMINUS IMPRIMATUR
CAN. CAROLUS FIGINI CENSOR ECCL.
I M P R I M A T U R
IN CURIA ARCH. MED. X NOV. MCMXXXI
CAN. M. CAVEZZALI, PROVICARIUS GEN.

SOMMARIO

APPENDICE

Fr. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M.
Professore Ordinario di Psicologia sperimentale
Rettore Magnifico dell'Università Cattolica del S. Cuore

LE RAGIONI DI QUESTO VOLUME

Or fa un secolo, il 14 novembre 1831, moriva di colera, in Berlino, Giorgio Guglielmo Federico Hegel. Aveva di poco superato i sessant'anni, poichè era nato a Stoccarda il 27 agosto 1770. La morte inattesa del celebre filosofo destava grande impressione: sgomento nella cerchia dei suoi aderenti e discepoli, senso di liberazione negli oppositori. Uno dei seguaci, il Marheinecke, teologo protestante, commemorandolo, giungeva a paragonarlo niente di meno che al Salvatore e lo salutava: « simile a Gesù Cristo, la cui maggior gloria fu d'averlo preceduto sulla terra ». « Ormai, — continuava — Hegel è tornato alla sua vera patria ed è morto per resuscitare e per regnare »! Il più fiero degli avversarî, Schopenhauer, al contrario, si rallegrava che fosse scomparso dalla scena del mondo il massimo campione della « filosofia mondana », e ripeteva i suoi implacabili giudizî di condanna contro un sistema, che egli aveva tenacemente combattuto.

Le due voci — dell'inestinguibile odio e dell'indomato amor — si sono conservate attraverso il secolo XIX, ed in questi primi trenta anni del secolo XX, ed anzi si sono mutate in due cori. Da una parte, Hegel viene definito l'Aristotele moderno ed il pensatore che ha condotto a termine la rivoluzione copernicana iniziata da Kant; dall'altra parte, si impreca al castello di astrazioni metafisiche, ideato dall'idealista tedesco, che invano ha cercato di costringere nel letto di Procuste delle sue triadi il mondo dei fatti. Mentre una schiera non trascurabile di studiosi ha proclamato e proclama l'immortalità del pensiero hegeliano, i sostenitori dei più diversi sistemi, come il naturalismo, il materialismo, il positivismo, il relativismo, l'irrazionalismo e via dicendo, gli hanno conteso il primato nell'agone filosofico.

Nel cozzo delle opposte valutazioni, una duplice antitesi appare certa ed indubitabile: l'antitesi, innanzi tutto, tra la concezione hegeliana e la Scolastica, tutta fondata sulla metafisica dell'essere; ed in secondo luogo, il contrasto irriducibile tra l'hegelismo e la Religione.

Hegel, infatti, è il massimo rappresentante del monismo e dell'immanentismo idealistico moderno.

E' vero. Si può osservare che il vero padre della visione monistica della realtà sia stato Benedetto Spinoza, il quale, dopo i pensatori italiani dell'Umanesimo e del Rinascimento, fu uno dei fondatori della filosofia moderna e dei maggiori ispiratori dell'idealismo classico tedesco. Ma il monismo di Spinoza aveva bisogno della interpretazione di Hegel, per essere condotto alla sua espressione estrema e alle sue logiche conseguenze: il sistema spinoziano è ancora un monismo astratto, acosmistico, ove il mondo è annullato nella sostanza, in Dio, il quale resta perciò (gnoseologicamente) trascendente ai modi, all'uomo; ove manca la concretezza dello spirito, individualità, personalità, subbiettività, coscienza, autocoscienza, indispensabili ad Hegel per svolgere il monismo fino all'immanenza, per ridurre l'Essere identico al Divenire assoluto, la Sostanza all'Idea. Ed è pur vero che, se l'elemento idealistico a ciò necessario venne dato allo Hegel da Emmanuele Kant, mediante il concetto della sintesi a priori, onde la realtà è ridotta ad idea, ossia a creazione dello spirito, tuttavia nessuno potrà rifiutarsi di riconoscere che lo Spinozismo e la filosofia Kantiana hanno trovato in Hegel la loro espressione logica più schietta ed il logico e più completo sviluppo del sistema nella metafisica della mente in opposizione alla metafisica aristotelica e tomistica, nell'immanentismo assoluto in opposizione alla trascendenza, nella dialettica del divenire in opposizione alla logica tradizionale dell'Essere.

Una conseguenza della totale distruzione del trascendente, ossia di Dio, fu che la filosofia religiosa di Hegel si ridusse alla più radicale negazione della religione e del Cristianesimo. Non ostante le parole entusiastiche e le proteste di ammirazione di Hegel per il Cristianesimo, la sua dottrina è più rovinosa dell'anticlericalismo accanito di un Voltaire e dell'Illuminismo. Per costoro la Religione, essendo qualcosa di irrazionale e di estrinseco alla ragione, rimaneva in fondo invulnerabile di fronte agli attacchi di questa; al contrario Hegel, con il tentativo di razionalizzare, risolvere, superare, immanentizzare la religione, veniva a volatilizzarla, mentre in apparenza poteva sembrare che egli altamente la valutasse. La sua opera è perciò fondamentalmente e totalmente scristianizzatrice della coltura moderna; basta pensare, per es., alla radicale ed arbitraria critica religiosa, che da lui prese le mosse; basta riflettere alla strana ed assurda pretesa di una Religione senza fondamento trascendente; basta rivolgere

lo sguardo al vecchio errore, che il pensiero cristiano ha sempre conosciuto e combattuto in fondo a mille dottrine, dal panteismo neoplatonico alle eresie gnostiche, dall'Umanesimo alla Riforma e all'immanentismo moderno, e che consiste nel proposito di fare la creatura umana simile a Dio, e di porre l'uomo al centro, al vertice dell'universo. Con il suo panteismo, Hegel arriva anzi a fare dell'uomo il creatore di tutta la realtà; la sua è una forma piena, raffinata di panteismo, nella quale il mondo e l'uomo e tutti gli interessi umani sono divinizzati. Ma allora Dio non c'è più. Vittorio Cousin, che in gioventù era stato fervido ammiratore di Hegel, disse bene quando definì la metafisica hegeliana un vecchio ateismo ringiovanito con il nome di panteismo.

Dati i suoi presupposti immanentistici, si comprende quale doveva essere l'atteggiamento di Hegel di fronte al Cristianesimo. Egli non poteva certo vedere in Cristo l'Iddio trascendente d'Israele, che si abbassa fino ad assumere la natura umana; ma anzi è lo spirito umano che conquista coscienza della sua divinità. Hegel, del resto, giudicava la spiritualità ebraica inferiore alla greca, come la natura allo spirito: e la polis *greca, ove religione e politica erano chiuse nella serena armonia di una vita terrena, mondana, costituì sempre il suo ideale, di fronte allo spirito ascetico del Cristianesimo, anche se in quella* polis *erano celebrati i vizî, onde Sodoma e Gomorra furono incenerite dal Dio d'Israele. Pertanto il fondamentale elemento ascetico del Cristianesimo, onde Cristo ed i Cristiani considerano i beni terreni solo come mezzi da valorizzarsi in ordine alla conquista del bene supremo, fu da lui considerato come elemento errato e caduco. L'anima cristiana sarebbe caratterizzata dalla debolezza; essa si ritrae dalla lotta; è una conoscenza infelice (unglückliches Bewusstsein) tragicamente divisa fra il temporale e l'eterno; il Cristianesimo classico, medioevale, che a tali principî si ispira, è un'epoca di decadenza, di barbarie, di brutalità, anche se ha prodotto i Comuni, Dante e S. Tomaso. Ma Hegel, come del resto è frequente, anzi consueto tra i filosofi moderni, ignora, trascura e disprezza il Cattolicesimo latino e la filosofia Scolastica, tutto ebbro di Luteranismo tedesco e di razionalismo moderno. Egli celebra la Riforma di Lutero, perchè è la grande purificatrice dell'umanità dalla superstizione e dalla schiavitù cattolica, perchè ha suscitato nel Cristianesimo la coscienza della divinità dell'uomo, ha restaurato le virtù economiche, famigliari e civili, ha redento e santificato lo Stato, ha donato all'uomo la vera libertà. Così Hegel ammirerà la Rivoluzione*

francese, che ha completato la liberazione della coscienza moderna e dello Stato etico dalle strettoie della Chiesa (1).

Naturalmente lo Stato è, per Hegel, superiore alla Chiesa, come il razionale al sentimentale, l'obbiettivo al subbiettivo, l'universale al molteplice. Anzi lo Stato è esso stesso — concezione questa pagana, protestante e razionalistica — la Chiesa dei tempi nuovi, che ha nelle proprie Università l'organo del proprio magistero. « Il nostro palladio — egli esclama — sono per noi le Università e le pubbliche istituzioni di istruzione. Ecco la nostra Roma, le nostre sedi episcopali » (2).

***

Perchè, dunque, — ci si chiederà — un volume commemorativo del centenario hegeliano? Non era meglio, se l'Università cattolica del S. Cuore avesse trascurato la ricorrenza?

Per rispondere ad una simile richiesta, bisogna non solo indicare il motivo che ha ispirato la presente raccolta di saggi, ma altresì occorre accennare — sia pure fugacemente — alla valutazione filosofica che noi sosteniamo a proposito di Hegel e dell'Hegelismo contemporaneo.

Era, innanzi tutto, quanto mai opportuno prendere occasione del primo centenario della morte di Giorgio Hegel, per ricordare anche agli amici della Neoscolastica il significato che ha l'idealismo moderno ed il suo influsso sul pensiero e sulla vita, non solo in Italia, ma anche altrove.

Se è innegabile che a migliaia sono stati gli avversarî della filosofia hegeliana; se la stessa scuola — dopo la morte del fondatore — è andata dissolvendosi e creando non solo una destra ed una sinistra, ma dando origine alle più svariate tendenze; è però del pari innegabile che lo spirito della filosofia hegeliana sopravvive nella coltura e nella vita moderna, le quali, per influenza dello Hegel e dei suoi seguaci, sono ispirate alla immanenza (3). Anche se l'Hegelismo non soprav-

(1) È interessante pertanto notare l'antagonismo radicale, fra gli ideali della spiritualità hegeliana, umanistica, secondo la quale il fine ultimo dell'uomo è sulla terra, e massima divinità è lo Stato, e quelli della Religione, del Cattolicesimo, che il fine ultimo pone in un mondo trascendente e soprannaturale, in Dio.

(2) L'ingiusta e passionale avversione di Hegel pel Cattolicismo si estendeva anche a cattolici pur eminenti nella storia del pensiero tedesco; ne è un esempio la sua avversione e la critica da lui fatta a J. Goerres.

(3) Dice a questo proposito, FOUCHER DE CAREIL, Hegel et Schopenhauer, *Paris 1862, pag. 117: « Non si può negare che l'Hegelismo è la corrente speculativa principale dello spirito umano fuori del Cristianesimo; tutti coloro che inclinano*

vive come una determinata dottrina e come logico sistema, esso sopravvive come uno stato d'anima per il quale tutto è veduto attraverso il relativismo. Lo stesso positivismo, nemico della metafisica e reazione all'Hegelismo, tenta realizzare a modo suo, con l'immanenza del vero nel fatto, il principio immanentistico dell'Hegelismo; viceversa, l'idealismo immanentistico può con ragione chiamarsi perfetto positivismo. Anche lo svolgimento attualistico dell'Hegelismo ha svuotato, per quanto era possibile, il sistema da ogni interiore determinazione, ma lo ha fatto per realizzare sempre più e sempre meglio la perfetta immanenza.

In che cosa consiste questo « spirito » dell'Hegelismo? La risposta non è dificile.

La dialettica del divenire rappresenta la caratteristica fondamentale del pensiero di Hegel. Tutto il sistema ne è panlogisticamente dominato. Essa è stata costruita in vista di una metafisica, cui la logica tradizionale avrebbe ripugnato. Per realizzare cioè l'immanenza assoluta, estremo svolgimento nell'ordine del monismo, era necessario oltre che l'idealismo in genere, una logica nuova, che fosse in grado di stringere in uno, passando sopra ai principî fondamentali della logica tradizionale, gli elementi più discordanti della realtà: l'infinito ed il finito, Dio e il mondo, la ragione divina e umana, l'eternità e il tempo, l'essere e il divenire, la filosofia e la storia, il vero e il falso, il bene e il male, il diritto e la forza, e così via. L'anima di questa dialettica è rappresentata dal principio della negazione, Satana, l'antitesi nella trinità monistica, la contraddizione elevata a sistema. In tal modo, Hegel ha cercato di razionalizzare tutto, di divinizzare ciò che non è divino: il mondo del divenire. Tutto necessariamente diviene; tutto nasce e muore; tutte le cose, come l'anima, sono momentanee espressioni dell'eterno ed assoluto divenire. Questo svolgimento, questo assoluto divenire, questo eterno progresso è il vero Dio, che come Saturno, per essere, divora incessantemente i suoi nati, anzi, la sua stessa sostanza. L'infinito non trascende più il finito, ma sta nel processo *infinito del finito, dell'infinito che diviene; esso è immanente, interiore al finito. Dio non crea più liberamente il mondo, ma necessariamente; anzi, creando, realizza sè nel mondo, nel divenire; altrimenti non sarebbe. L'uomo non adora più Dio, ma se stesso, perchè il Dio che crea, che*

per esso sono irresistibilmente trascinati da una forza verso uno stesso abisso: il nulla; l'Hegelismo ha pervaso le lettere, le arti, le filosofie e pur anche la religione: non vi ha che il pensiero cristiano a lottare contro di esso e a resistere ancora ».

realizza sè nel mondo è lo stesso spirito umano, il quale ha acquistato coscienza della sua vera natura.

Si comprende come un così mostruoso e ateistico concetto di Dio, per cui, checchè sofistichino gli hegeliani in contrario, tutto in ultimo è divino, lo stesso errore ed il male, la menzogna ed il peccato, ha potuto dare origine all'ateismo ed al nullismo assoluto di Schopenhauer; il cui sistema, se rappresenta l'estrema conclusione del monismo, dopo la sua fioritura immanentistica, rappresenta anche il suo interiore annullamento. Se il vero essere è il divenire, con Dio diviene la verità; ossia la filosofia è ridotta alla storia, l'universale astratto all'universale concreto. Da Platone in poi la filosofia aveva creduto che non vi fosse scienza se non dell'immutabile; Hegel afferma l'opposto, che non v'è scienza che del mutabile. Se il divenire è divino, tutto è progresso, sempre progresso, anche quando si ha decadenza. Se è divino questo stesso mondo che diviene, — e non la immutabile sostanza arcana, come pensava Spinoza, — il male, il peccato è reale, ma nello stesso tempo tutto è bene e tutto è giusto, perchè il bene ed il giusto non sono più in sè, eterni, ma divengono senza posa.

Tutto ciò Hegel poteva affermare, perchè ragionava con una logica della contraddizione, della sintesi degli opposti, che egli si era costruita appositamente, in opposizione alla logica tradizionale, aristotelica, dell'identità. Non è qui il luogo perchè io approfondisca l'esame della logica di Hegel; altri lo fa in questo stesso volume. Di essa basti dire quanto nota Foucher de Careil, un critico naturalmente inviso agli hegeliani: « La logica del progresso, quale l'ha formulata Hegel, riposa sull'identità dell'essere e del non essere, ossia su di una contraddizione manifesta, e sul movimento logico dell'idea, ossia su di una nozione sperimentale trasportata senza alcun diritto da Hegel nella logica ». E così ne riassume le conseguenze: « Un folle, nella sua corsa avventurosa attraverso il caos, confonde di nuovo ciò che Dio ha separato; fa della notte giorno e della luce tenebre; ma allora s'impadronisce di Lui quella voluttà di distruzione, quel sollevamento delle potenze inferiori simulanti la vita, quella facoltà creatrice del nulla, operante con entusiasmo » (1). Questa dialettica hegeliana ebbe applicazioni nel campo pratico, dove i principî speculativ dei sistema si cimentano con la realtà.

Come vedemmo, il sistema hegeliano portava alla distruzione della

(1) Cfr.: A. Foucher de Careil, Hegel et Schopenhaurer, Paris, 1862, pp. 93 e 122.

morale. Se, come egli lo vuole, il reale fosse l'assoluta manifestazione dello Spirito e tutto in esso fosse razionale e perfetto, donde una distinzione di valore? Bene e male, vero e falso scomparirebbero.

Lo stesso avviene nel campo della politica con la dottrina dello Stato etico, *concezione pagana e protestante dello Stato, vera statolatria, checchè ne pretendono in contrario gli hegeliani antichi e nuovi; dottrina, non solo nociva all'ordine della società civile, ma anche allo Stato stesso, e dalla quale derivano le tragiche conseguenze del nazionalismo moderno, l'orgoglio, l'egoismo nazionale, il disordine simile e più grave dell'egoismo individuale e famigliare, che porta fatalmente alla guerra, alla conquista, all'oppressione senza limite e senza legge. Del resto, secondo Hegel, la guerra è inevitabile, necessaria, perchè la legge stessa della realtà è guerra, lotta e distruzione. Ed essa, la guerra, sarebbe poi utile quale mezzo onde dar occasione all'uomo per provare e mostrare con il sacrificio della propria vita il dogma hegeliano della vanità dell'individuale, della finita persona umana, in quanto tale. Il popolo materialmente vincitore sarà poi sempre moralmente superiore al vinto, perchè è vincitore. Benedetto Croce perciò, da buon hegeliano, era perfettamente coerente quando faceva l'apologia delle armi tedesche nell'ultima guerra, ed accusava il Cardinale Mercier di senilità mentale, perchè, in nome del diritto naturale e dell'etica razionale e cristiana, aveva protestato contro l'ingiusta aggressione della sua patria, da parte della Germania.*

***

Dobbiamo, dunque, ripetere ancora una volta il giudizio dato dal P. Cornoldi, mezzo secolo addietro?

Il Cornoldi, dopo di aver affermato « che la storia delle moderne filosofie (da Lutero a Hegel) altro non è, che la storia delle intellettuali aberrazioni dell'uomo abbandonato alle vertigini del suo orgoglio, tanto che si potrebbe quella storia chiamare la patologia della umana ragione »; *concludeva a proposito di Hegel: « Finalmente, vedendosi cotesti filosofi caduti in un labirinto inestricabile d'infinite contraddizioni, stabilirono una filosofia che desse eguale amplesso a tutte le contraddizioni insegnando che l'essere e il non essere è la medesima cosa » (1).*

(1) Cfr.: G. M. Cornoldi d. C. d. G., La filosofia di S. Tomaso e di Dante, *Roma, 1889, pp. XVII-XVIII.*

Io sottoscrivo a questo giudizio; non nego tuttavia che il pensiero hegeliano abbia un valore positivo. Mi pare di riscontrarlo nella comprensione dei fatti storici, che è comune a tutto il pensiero romantico, ma che è merito dell'Hegelismo di aver sviluppato. Naturalmente questa valorizzazione della storia noi Scolastici non la possiamo accettare come conseguenza dell'universale concreto, concezione squisitamente immanentistica, ma unicamente come metodo per una sempre maggior penetrazione dell'individuale, del concreto. Nella quale affermazione restiamo fedeli al nostro principio filosofico, per cui si riconosce alla civiltà moderna il merito del progresso per tutto ciò che riguarda la conoscenza delle cose di questo mondo, della natura (scienza) e dello spirito (storia) e la meravigliosa applicazione pratica di queste conoscenze (meccanica, medicina, economia, politica, ecc.); ma si nega risolutamente che la metafisica moderna rappresenti un progresso rispetto all'antica.

Hegel, inoltre, ha messo in luce un aspetto senza dubbio interessante delle razionalità del reale, che pure dal punto di vista della filosofia scolastica si può ammettere; ossia che l'uomo, mirando a soddisfare il proprio egoismo, realizza incoscientemente il piano di Dio nella storia. Già G. B. Vico parlava delle astuzie *della immanente provvidenza. Anche il pensiero cristiano aveva sempre annesso, sia pure astrattamente, questo concetto, in quanto insegna che il reale è creato e conservato e governato da un Dio, che è suprema Ragione. Si deve riconoscere che questo senso della storia, questo anelito alla realtà concreta, così profondo e diffuso nell'età moderna, è dovuto sopratutto a Hegel; e noi, accettando questo metodo e questo punto di vista, riconosciamo a lui il merito d'essere stato veramente il grande propulsore degli studî storici, il padre anzi di varie fondamentali sezioni della storia, dalla storia della filosofia, della quale si può dire che con lui veramente comincia, alla storia delle religioni, che Vito Fornari si è sforzato di cristianeggiare, sulla trama dei Padri, nella sua celebre* Vita di Cristo.

***

Per dimostrare appunto l'influsso delle teorie hegeliane ed i loro effetti positivi e negativi sulla cultura e sulla civiltà contemporanea, ho ritenuto fosse opportuno raccogliere questi saggi di cultori della Scolastica, saggi, che mi pare possano costituire un panorama dell'Hegelismo ai giorni nostri. Essi ci permettono di abbracciare in un

quadro comprensivo gli sviluppi delle dottrine di Hegel nell'America e nell'Inghilterra, per inclinazione naturale poco aperte all'alta metafisica, — nella Russia e nella Germania, ove la fortuna di Hegel non fu nè profonda, nè duratura, — nella Francia e nell'Italia, in cui l'Hegelismo ha avuto gli estremi logici sviluppi.

Indiscutibilmente, ed è doveroso di ricordarlo in una pubblicazione italiana, gli hegeliani d'Italia sono infinitamente superiori a tutti gli altri loro amici europei e non europei, i quali farebbero bene a conoscerli meglio, per lo sviluppo logico e originale dato all'hegelismo stesso, così da far apparire più limpidamente lo spirito umanistico e immanentistico del pensiero moderno e la sua opposizione al pensiero cristiano.

Questi saggi, scritti da uomini di coltura diversa e appartenenti a diverse nazioni, presentano inevitabili disparità; ma essi ci illustrano, pur nella varietà degli atteggiamenti, l'unità critica della comune tradizione scolastica e cattolica, e costituiranno un'altra prova, se ce ne fosse bisogno, che i filosofi neoscolastici studiano e conoscono il pensiero moderno, assai più e assai meglio di certi attuali cultori della filosofia, sempre pronti ad accusarci di ignorare i loro sistemi, ma che non studiano e non comprendono il pensiero scolastico.



CARLO MAZZANTINI
Libero docente di filosofia

LO HEGELISMO IN ITALIA

I. — Introduzione

Dell'influsso esercitato da una dottrina sul pensiero filosofico, e più in generale sulla coltura e la vita tutta quanta di una nazione, si può parlare in un senso più o meno preciso e determinato. Se si prende il termine in senso molto largo, e se si tratta di una dottrina potente e suggestiva (*Epochemachend*, per dirla alla tedesca), come nella filosofia moderna il razionalismo cartesiano, l'empirismo del Locke, il criticismo del Kant, l'idealismo dello Hegel; in tal caso si può dire che all'influsso, diretto o indiretto, non si sottragga e non possa sottrarsi nessuno: nè coloro che aderiscono nè coloro che repugnano. Non è possibile (specialmente per chi mira a persuadere effettivamente i suoi contemporanei) pensare e scrivere come se quella filosofia non si fosse mai manifestata, non fosse mai da nessuno stata sostenuta. La ragione di tale inevitabile influsso non deve essere cercata soltanto in circostanze estrinseche, nella forza della «moda» filosofica. Del resto la moda stessa, per costituirsi, ha bisogno di trovare il suo primo punto d'appoggio in un nucleo di verità: in un germe speculativo genuino, che non può mai mancare. E non si potrà mai confutare veramente un sistema, se non si soddisfano (esplicitamente, formalmente, abbondantemente) le esigenze che in esso hanno cercato e cercano soddisfazione.

La filosofia hegeliana è uno dei più potenti tentativi di sintesi (riuscito, a mio credere, pseudo-sintesi) fra il concetto di eterna razionalità immutabilmente valida ed efficace, e il concetto di storicità come perpetuo divenire, sempre energica vivace innovazione. La sintesi dovrebbe trovarsi nell'Idea dell'idea, come processo o sviluppo eterno (autogenerazione, o, come oggi si ama dire in Italia, *autoctisi*). L'Idea che muove se stessa (*sich bewegende Idee*) è in certo modo la bacchetta magica di questa filosofia, per risolvere tutte le difficoltà. Un tal modo di pensare veniva certo incontro ad alcune

esigenze, le quali, mentre sono perenni nell'anima umana di tutti i tempi, più energicamente però si sono fatte valere nel sec. XIX°: specialmente dopo che l'inquietudine romantica ebbe risvegliato il senso della problematicità universale, della tragicità della storia, del conflitto e dell'armonia fra il temporale e l'eterno, fra l'umano e il divino.

Il corso della storia — afferma l'hegelismo — non soltanto è razionale, ma è il processo manifestativo della stessa Ragione assoluta; non soltanto comunica con l'eterno, ma l'Eterno stesso non potrebbe essere nè manifestarsi senza la storia. La storia è teofanica: in essa non è soltanto l'ombra, ma proprio la sostanza, o almeno lo *strumento indispensabile* del Logos Divino. Le grandi nazioni incarnano, ciascuna a suo tempo, il Logos sulla scena del mondo: esse sono i vasi della gloria di Dio (1).

L'Italia, nella prima metà del secolo XIX°, era percorsa da un fremito di rinascita spirituale, che doveva renderla particolarmente sensibile, e per così dire «reattiva», a un siffatto modo di pensare. Religioso (spiritualistico) e nazionalistico ad un tempo, il movimento degli spiriti si orientava già spontaneamente verso questi problemi. Il restaurato culto del Vico riportava in primo piano il problema della storia, allo studio della quale il Foscolo così insistentemente richiamava gl'Italiani. Si può dire che, in Italia, certe dottrine sostanziali dello hegelismo erano state combattute e difese, prima ancora di essere conosciute. Solo da un clima spirituale di questo genere poteva uscire un'opera come il *Primato* del Gioberti.

Ma se si parla d'influsso in un senso più preciso e determinato, bisogna specificare dove, quando, da chi la dottrina hegeliana fosse presa a sostenere (magari, come spesso accade, credendo di combatterla); da chi fosse considerata come un punto d'arrivo, e da chi invece come un punto di partenza che bisogna bensì oltrepassare, ma senza più rimetterlo in discussione. E allora un hegelismo vero e proprio, pienamente consapevole, sembra svilupparsi in Italia soltanto nella seconda metà del sec. XIX°; e specialmente per opera di un gruppo di pensatori meridionali, fra i quali domina la figura di

(1) HEGEL, *Enzyclopädie d. philos. Wiss.*, §. 549: «... jeder (Völkergeist) als einzelner und natürlicher in einer qualitativen Bestimmtheit ist nur eine Stufe auszufüllen und nur ein Geschäft der ganzen Tat zu vollbringen bestimmt»; p. 550: «Das Selbstbewusstsein eines besonderen Volks ist Träger der diesmaligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes ...»; p. 552: «Der denkende Geist der Weltgeschichte... erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes.... in welcher... Notwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefässe seiner Ehre sind».

Bertrando Spaventa. In seguito, durante il periodo del trionfante positivismo, si passa attraverso una parentesi di oscurità. Si assiste infine all'energica riscossa, sulla fine del XIX° e all'inizio del XX° secolo; riscossa che ha il suo primo sostenitore in Benedetto Croce, il suo organo più importante nella Critica, il suo continuatore (poi avversario del Croce, ma nello stesso ordine d'idee) in Giovanni Gentile.

Tuttavia, è opportuno accennare, anche per la prima metà del secolo, certe « invasioni » di motivi hegeliani nei pensatori spiritualisti; e, prima ancora delle invasioni propriamente dette, accennare a degli sviluppi spontanei (o quasi) che a tali invasioni potevano offrire un opportuno addentellato.

II. — Preludi e motivi paleo-hegeliani prima del 1850

Immune dagli influssi hegeliani, fra gli spiritualisti italiani della prima metà del secolo, ci appare Pasquale Galluppi. Tutt'al più si potrebbe notare che la speciale forma, assunta dal « kantismo » di quest'ultimo, orientava la gnoseologia verso una concezione del rapporto fra senso ed intelletto, che distaccandosi dal Kant storico si avvicina al Kant trasfigurato (o « inverato », come dicono gli storici idealisti) dallo Hegel. Voglio alludere alla dottrina che considera l'intelletto come immanente al senso: e cioè, in fondo, l'idea come immanente al fatto, come avente la sua realtà nella verificazione positiva. Così si potrebbero anche citare, nelle *Lettere filosofiche*, quelle pagine che avvicinano il Kant al Condillac, per avere l'uno e l'altro assunto, come punto di partenza, non veramente il fatto della coscienza (che è sensazione, ma nello stesso tempo distinzione *della* sensazione *dal* senziente da una parte, e *dal* sentito dall'altra); ma piuttosto un'astrazione (la sensazione pura, come modificazione semplice, senza interna distinzione: puro dato, senza nessuna complessità neppure virtuale; dato inerte, senza nessuna attività, e quindi anche senza nessuna processualità anche solo virtuale o ideale) (1). La stessa tendenza possiamo notare in

(1) Cfr.: per es., *Lett. V*; pp. 78 segg., nell'ediz. Guzzo, Firenze, Vallecchi, 1923.

altri passi, dove il Galluppi, combattendo l'interpretazione cronologica dello *a priori* kantiano, fa considerazioni che potrebbero avviare a un'interpretazione idealistica, e in senso quasi-hegeliano, della sintesi *a priori* fra senso ed intelletto (1). E converrebbe anche ricordare le critiche allo *a priori* rosminiano; nelle quali critiche il Galluppi, persuaso com'era dell'esigenza dell'unità fra l'intelletto e il senso (perchè il giudizio, e in modo specialissimo il giudizio esistenziale, potesse venir concepito come razionale bensì, ma anche come fondato nella realtà), non trovava poi quest'esigenza soddisfatta nella dottrina rosminiana. Quest'ultima invero, staccando affatto dalla sensazione l'intuito dell'essere, toglieva ogni fondamento oggettivo all'attribuzione dell'essere stesso. Certo la critica del Galluppi potrebbe essere fatta, e quasi con le stesse parole, da punti di vista assai diversi fra loro, e diversi assai dalla dottrina hegeliana, quanto alla concezione positiva che oppongono all'intollerabile dualismo rosminiano.

Una critica affine si trova fatta, per es. da coloro che sostengono la dottrina aristotelico-tomista dell'astrazione. Ciò non toglie che nelle parole del Galluppi non si possa, anzi non si debba cogliere l'esigenza di trovare nel senso stesso una processualità almeno virtuale, affine a quella del pensiero; esigenza che è in sè perfettamente legittima, e a cui si può cercare di dar soddisfazione in vari modi (uno dei quali è proprio la dottrina dell'astrazione), esigenza che però nello Hegel dà luogo a una processualità dialettica; che si muove per opposizione necessaria e non per ascesa qualitativa attraverso à gradi analogici.

Il curioso è che, mentre il Galluppi criticava il Rosmini per la separazione fra l'*essere* e il *sentito*, alcuni critici hanno poi interpretato il Rosmini in un modo che viene incontro ai desideri del Galluppi, assai più che questi non avrebbe certo desiderato. Questi interpreti richiamano l'attenzione sul fatto che per il Rosmini l'essere è pura forma, mentre il sentito è materia del conoscere; e forzando non poco (per quel che almeno mi sembra) il significato che a tali espressioni il Rosmini dà e vuol soltanto dare, interpretano l'unione dei due

(1) Il Galluppi per verità ha combattuto con molta energia la sintesi *a priori* kantiana nel campo teorico (ammettendola invece nel campo pratico); — ma è da notare che egli, quando usava tale espressione, non intendeva parlare della sintesi senso-intelletto, ma di quella puramente intellettiva fra soggetto e predicato (intendendo il soggetto già come concetto, e non come dato sensibile). Quest'ultimo è, del resto, il solo significato che il Kant ha esplicitamente dato all'espressione. L'altro senso è quello dominante, invece, nell'idealismo assoluto post-kantiano. Per il Galluppi cfr.: *Lett. VIII*; p. 128 ediz. cit., «... il soggetto conoscitore, la cui natura è costituita da queste forme, non esiste prima delle sensazioni ...».

elementi come una vera e propria sintesi *a priori*. Il Gentile anzi, nel suo importante lavoro giovanile su Rosmini e Gioberti, arriva a trovare nell'essere del primo lo stesso interno dinamismo, la stessa inquietudine (*Unruhe*) dialettica, che c'è nell'essere indeterminato con cui s'inizia la logica hegeliana; trova cioè nella sua indeterminazione quella identità col nulla, che, congiungendosi alla diversità nell'opposizione, è per lo Hegel la scintilla dialettica dell'eterno divenire (1).

Questa interpretazione appare tanto più discutibile, in quanto il Rosmini stesso combatte con tutte le sue forze la dottrina che essa pressuppone, ogni volta che se la trova innanzi negli scritti dello Hegel (2). Vero è che spesso (per motivi psicologicamente non difficili a comprendere) un filosofo combatte con particolar violenza, o addirittura virulenza, quello che egli stesso in fondo, senz'accorgersene o suo malgrado, pensa, o almeno è inclinato a pensare, o infine dovrebbe pensare secondo la logica del suo sistema. Ma è vero anche, in fin dei conti, che non bisogna esagerare in questo metodo interpretativo; se non si vuole che ogni dottrina filosofica, fattasi proteiforme, divenga indifferentemente qualsiasi altra.

M'affretto ad aggiungere, del resto, che lo stesso Gentile (il principale, dopo lo Spaventa, degl'interpreti hegeliani del Rosmini) limita di molto la portata di alcune sue affermazioni, quando osserva che la *produttività* dialettica dell'essere rosminiano (ossia quella in cui dovrebbe in concreto manifestarsi il suo hegelianismo) rimane nel Rosmini puramente virtuale, latente, non dedotta: o tutt'al più affiorante in alcune espressioni saltuarie, e non sistematicamente connesse col resto della dottrina. Chi dedusse veramente questa produttività (continua il Gentile) fu il Gioberti; con questo entriamo sul serio nello hegelismo. Soltanto (e su questo punto il Gentile rimane fermo) questa produttività era una vera, reale, profonda esigenza del sistema rosminiano, abbenchè in questo stesso sistema non trovasse soddisfazione. Il Gioberti insomma sarebbe stato

(1) Cfr.: GENTILE, *Rosmini e Gioberti* (Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, vol. XIII, 189), p. 221: «...che l'essere vi sia in ogni concetto è un fatto che non si può negare, perchè il negarlo implicherebbe contraddizione; che codesto essere per sè sia eguale al nulla, R. ha dimostrato che non deve parere un assurdo, quando ha provato che l'essere è forma nella cognizione, e la forma astratta dalla materia (come questa da quella) è nulla». Cfr.: anche *ibid.*, p. 232; p. 258; p. 303. La stessa interpretazione ha ancora sostenuto il Gentile in seguito; cfr.: per es. *Critica*, anno X,19 12, fasc. 1, pag. 27: «L'essere, luce intellettuale, del Rosmini, non è più niente di tomistico, in quanto forma dell'intelletto, che è categoria nel senso kantiano». Cfr.: *ibid.*, pp. 36-37.

(2) Cfr.: specialmente lo scritto postumo, *Le categorie e la dialettica*.

(per usare di nuovo l'espressione cara ai nostri storici idealisti) il « vero » Rosmini.

Neanche però ridotta e formulata in questo modo, mi pare che l'interpretazione del Gentile sia accettabile. Giacchè essa non soltanto « sollecita » i testi del Rosmini; il che in fondo potrebbe essere scusabile, anzi giustificabile, perchè il pensiero di un autore va quasi sempre oltre alle sue parole, o meglio oltre alla materialità dei suoi segni scritti: — ma li sollecita in un senso opposto a quello che è la direzione naturale, l'anima orientativa del pensiero rosminiano. Nulla io almeno riesco più a comprender chiaramente di questo pensiero, se ne tolgo fuori il concetto statico, inerte, dell'essere obiettivo, e anche dell'intuito che lo prende ad oggetto (che anzi, dice il Rosmini, è « formato » da quell'oggetto) (1).

Qui è l'anima della dottrina rosminiana; non un suo elemento accidentale. Fra il tomismo e il rosminianesimo, il primo e non il secondo è quello che risponde all'esigenza del rapporto intimo fra l'intelletto e il senso, e poi anche fra il senso e la cosa esterna, valendosi di quel principio di « analogia » che era tanto poco apprezzato dal Rosmini (il quale anzi amava schernire coloro che spesso adoperano il pronome *quidam*, *quaedam*, *quoddam*; mentre io, per mio conto, sarei tentato di crederlo il pronome più prezioso della metafisica) (2).

Chi invece si avvicinò veramente (e in un certo senso) all'hegelismo, nell'ultimo periodo specialmente della sua vita, fu Vincenzo Gioberti.

È però assai malagevole, dato il modo tumultuario e a volte contradditorio di esprimersi che è proprio del Gioberti, fissare con precisione il » senso » ed i « limiti » del suo hegelismo. Fonte principalissima debbono certo considerarsi gli scritti postumi; ma essi, nè furono pubblicati tutti, nè perdono (dato l'ordine necessariamente un po' arbitrario in cui furono disposti) il carattere frammentario e a volte quasi caotico, suggestivo piuttosto che espositivo e dimostrativo, che del resto è a quegli scritti connaturato e in certo modo essenziale. E d'altra parte l'opera dei critici e degl'interpreti è da

(1) Il carattere *passivo* dell'intuito è dal Rosmini tanto accentuato, da chiamarlo *senso intellettuale*, e proprio per questa ragione della passività (non per altra più sottile analogia). Cfr.: *N. Saggio sull'orig. delle idee*, sez. V, p. II, cap. 5 art. 2, oss. 2 (vol. II, p. 88 nell'ediz. Batelli, Nap., 1843): « L'ente adunque è percepito dallo spirito nostro come da un senso che riceve immediatamente l'impressione dell'oggetto sensibile; egli è rispettivamente a quest'azione dell'ente sullo spirito che si può dire esser noi forniti di un senso intellettuale ».

(2) Avversione che il Rosmini estendeva alla particella πώς in *Aristotele*. Cfr.: *Arist. esposto ed esaminato*, Torino (post. a cura di F. Paoli), p. 65.

studiarsi, quando si tratta del Gioberti, con molto maggior cautela che quando si tratta di altri pensatori. Perchè, se ci fu mai un pensiero tirato e stiracchiato in tutti i sensi, certo è stato il suo. Lo volevano (ed ora sembra che ricomincino a volerlo) quasi tutti con loro, o almeno non contro di loro.

Lasciando da parte le minute questioni controverse, che spesso si aggirano più che altro sulle parole e le formule, è certo che la differenza fra il Rosmini e il Gioberti si può nella parte essenziale riassumere in questo modo: che, mentre per il Rosmini l'essere intuito originariamente, forma *a priori* di ogni nostra conoscenza, è l'ente ideale o possibile, privo di realtà e sussistenza, a cui vengono aggiunte poi le determinazioni acquisite per la via dell'esperienza sensibile; invece per il Gioberti l'ente, oggetto dell'intuito, si manifesta come reale, sussistente, e anzi nell'atto di produrre (creare) a volta a volta le determinazioni sensibili, che di quell'essere sono imitazione (mimèsi) al grado inferiore e partecipazione (metessi) al grado superiore. Secondo il Rosmini le determinazioni sensibili non si possono neppur successivamente dedurre (far procedere, fare emergere) dall'ente medesimo; e per altro verso non imitano l'essere nè a questo partecipano; gli sono in certo modo estranee; esistono senza propriamente essere. Invece per il Gioberti le determinazioni sensibili non sono avvertite se non come create dall'Ente, e come analoghe a questo per imitazione o per partecipazione. L'Ente, essendo infinito ad un tempo e reale, non può secondo il Gioberti essere altri che Dio; Dio, però, non proprio com'è in sè medesimo ma com'è precisamente in quanto crea, pone l'esistente, facendo in certo modo emergere, uscir fuori (*ex-sistere*) ciò che nella sua virtualità attiva si trova eternamente contenuto. Ed è proprio su questo punto che il Gioberti si manifesta vicino al pensiero dello Hegel. Giacchè, anche per lo Hegel, l'idea non è mera possibilità (chi non ricorda il disprezzo hegeliano per i possibili in generale?), ma energica e anzi addirittura mobile in sè, e produttrice ad un tempo di sè e del suo opposto (la natura), in cui si esteriorizza, si pone in certo modo fuor di sè. Ma s'intravvedono subito i limiti entro cui rimane circoscritto questo motivo hegeliano, quando si comprende come, mentre nello Hegel la logica assume carattere metafisico, nel Gioberti piuttosto alla metafisica è attribuito carattere logico, senza toglierle il suo dinamismo vibrante, effettuale, positivo (1). Per questo appunto il razionalismo hegeliano ci si presenta puro, senza mistura, e pro-

(1) Cfr.: *Prolegomeni.* (Capolago, 1846); p. es. pp. 95-97; p. 261, ecc.

cede senza scrupoli nè riserve all'assorbimento totale della religione nella filosofia; caratteristica tipica, questa, che contraddistingue il vero, genuino, incondizionato hegelismo. Tanto invece non poteva accadere nel Gioberti; e non solo (come qualcuno ha creduto e crede) per una certa resistenza inerte del dogma religioso entrato *in succum et sanguinem*, ma proprio per la « oggettività » metafisica sempre resistente nel fondo del pensiero giobertiano: emergente bensì parzialmente, quella oggettività, nella riflessione che sopra di essa fa il pensiero umano, ma non mai riducibile a questa stessa riflessione, nè riproducibile da questa nella sua perfetta integrità (1).

La distinzione fra religione e filosofia, quale si mantiene sempre nell'opera del Gioberti (anche nella *Protologia*, e cioè negli scritti postumi), si fonda sulla distinzione fra Dio e il mondo; distinzione che egli mantiene, o per lo meno vuol mantenere sempre, anche quando arriva a formularla come distinzione fra *Dio perfetto* e *Dio incoato*; o, in modo ancor più bizzarro e paradossale, fra *Dio increato* e *Dio creato*. Queste formule prese in sè (*prouti iacent*, come dicono i teologi) hanno un sapore prettamente immanentista; ma questo sapore si modifica alquanto se le formule sono prese nel contesto, e interpretate da chi si sia messo nello « atteggiamento » che è proprio del pensiero giobertiano. Neanche però sono compatibili (e qui è stata, per lo meno, la grande illusione del Gioberti) con la dottrina cattolica, o anche soltanto con una dottrina teista nel senso pieno di questo termine. Giacchè una dottrina siffatta implica per un verso ciò che il Gioberti concede, e cioè la manifestazione perfetta dell'Ente assoluto a sè stesso, indipendentemente da quella manifestazione cosmica che si effettua per mezzo della creazione; ma per altro verso implica anche (e questo il Gioberti non concede, compromettendo con questa negazione l'affermazione antecedente) che il mondo e la sua storia, pure imitando la razionalità divina, abbiano, esistendo per loro conto, una razionalità intrinseca, cosmica, creata; una forma propria e partecipata; forma, anzi complesso di forme che sono le perfezioni proprie delle cose del mondo. Tali forme non si devono già pensare (secondo la dottrina teista) come puri limiti o difetti necessari, che le cose dovranno perdere, o che almeno dovranno assottigliarsi indefinitamente, lungo la via del « perfezionamento », che il Gioberti chiama un « indiarsi ». C'è dunque nel Gioberti un germe

(1) Cfr.: p. es. *Protologia* (Torino, a cura di G. Balsamo - Crivelli e S. Caramella, pp. 48 - 49): « Dirai: in quanto intuito tu affermi che l'ente è. Vi ha dunque giudizio. Rispondo che l'affermazione in questo caso è nell'oggetto e non nel soggetto. Egli è l'ente che appresentandosi come intelligibile rivela, cioè afferma se stesso. Lo spirito umano è un semplice spettatore ».

di acosmismo, che si sviluppa, e specialmente accenna ad ulteriori possibili sviluppi, in alcuni passi della *Protologia*. Non appena però questo germe si fosse *completamente* sviluppato, la stessa trascendenza divina prima concessa sarebbe anch'essa dileguata; perchè nulla vi sarebbe più, nè di reale nè di possibile, *a cui* si possa concepire che Dio trascenda. Si potrebbe forse ancor dire, sottilizzando, che una Sua manifestazione trascenda all'altra; ma considerando l'una e l'altra come manifestazioni interne, intrinseche alla Divinità. E quand'anche una sola delle due fosse concepita come necessaria, e l'altra invece come contingente e libera (la prima sola perciò essenziale, e l'altra piuttosto accidentale), non se ne ricaverebbe altro frutto che di porre nella divina essenza due aspetti, che rimarrebbero fra loro inconciliabili. Questo *salire reale*, nell'Ente (o nella Idea) verso la pienezza dell'esistenza, ci ricorda la concezione più propriamente hegeliana; quantunque la contingenza e libertà, introdotta nel processo, si presenti come uno sforzo per conciliare il panlogismo con l'ortodossia (1).

L'unica conclusione che mi sembra plausibile, a tale riguardo, è che il Gioberti non ha mai raggiunto una soluzione che lo soddisfacesse, non s'è mai deciso, nè per un teismo che tenesse ferma e permanente (in eterno, o meglio nell'indefinito del tempo) la radicale contingenza della creatura; nè per un panteismo acosmico (perfettamente acosmico, appunto perchè teogonico) di tipo schiettamente hegeliano. La sua posizione quasi potrebbe dirsi (se mi si passa il termine inusitato) un biteismo; la Divinità è cioè reduplicata, e il suo aspetto secondario (che Essa liberamente si dà, ma dà proprio a se stessa) è appunto quello che si chiama il mondo ».

Se il mondo come mimèsi è uno staccarsi da Dio, il mondo come metessi è invece un indiarsi. All'infinito, sia pure; — ma siccome Dio presume l'infinito, Egli vede la totalità del processo metessico come identico a sè, e cioè come identico a quel processo trinitario, da cui pure il Gioberti vorrebbe tenerlo distinto. Cosicchè la vera, profonda distinzione reale fra il mondo e Dio, non potrà essere raccomandata se non alla mimèsi. Se quest'ultima a sua volta dovrà essere totalmente riassorbita nella metessi, bisogna concludere che il mondo (come altro da Dio) è un'illusione che riconoscen-

(1) Si potrebbe, per questi concetti, citare quasi ogni pagina della *Protologia*. Mi limiterò a citare, a maniera d'esempio: p. 74 (la *teogonia* è una specie di *cosmogonia* increata); p. 82 (l'Ente è creatore, « benchè possa non esserlo »; concetto profondo, ma non sufficientemente chiarito dal Gioberti); p. 186 (l'uomo è un « Dio scaduto e regressivo »).

dosi scompare. Se invece la risoluzione della mimèsi nella metessi deve intendersi come un *processus in infinitum*, il mondo durerà bensì, ma assottigliandosi in un perfezionamento che dovrà essere inteso come un « esistere sempre meno », e non (come veramente nella dottrina teista) un « esistere sempre più ». E anzi quell'ombra, quello σκιᾶς ὄναρ di esistenza, rimarrà soltanto come un male necessario, come una negatività ineliminabile.

Vero è che un simile orientamento speculativo sembrerebbe dovesse portare a una negazione ultraascetica di tutti i valori creati, a una specie di nullismo mistico; mentre invece consta che il Gioberti assume un atteggiamento ben diverso, per non dire contrario; e di questo suo atteggiamento gli fu anzi, recentemente, mossa accusa. Ma la contraddizione è solo apparente: perchè l'uomo e la civiltà umana (e anzi, prima ancora, tutta quanta la « vita », e cioè la natura animata) è dal Gioberti considerata come metessi (come moto di ritorno palingenesiaco a Dio) anzichè come mimesi (1). Per questo appunto l'uomo (a preferenza del resto del cosmo) è detto un Dio incoato. Per questo anche l'uomo appare al Gioberti, già dal punto di vista puramente filosofico, un che di soprannaturale per essenza. Al Gioberti repugnerebbe profondamente l'idea che l'uomo avrebbe potuto raggiungere una relativa perfezione naturale; il *trasumanare* non è per lui un soprappiù, ma l'esistenza pura e semplice della natura *umana*, precisamente in quanto è umana, e si svolge secondo le sue proprie, intrinseche esigenze.

L'uomo così finisce per essere la realtà del cosmo, o per lo meno della terra; appunto perchè l'uomo è vera realtà metessica e non pura apparenza mimetica. E questo è, del pensiero giobertiano, un aspetto che va tenuto ben presente, per l'influsso altamente suggestivo che ha esercitato sul pensiero italiano in genere, specialmente su quegli « hegelianizzanti » che già spontaneamente si orientavano verso un umanesimo più o meno colorito religiosamente.

Si potrebbe replicare osservando come il Gioberti spesso sostenga che la natura tutta quanta (non soltanto l'uomo) dovrà nella metessi arrivare a salvamento; ma guardando meglio si vede che la natura dovrà esser salvata « nell'uomo », nella mente, che sola può negare quella sua negazione. Tutto l'intelligibile — dice infatti il Gioberti — dovrà nella metessi divenire intelligente; ma per questo appunto non potrà conservare la sua propria natura. Questa natura, in quanto era « non intelligente », era una negazione fenomenica (mimèsi,

(1) Cfr.: p. es. *Protol.*, p. 148: «.... la vita è un tentativo della mimesi per diventar metessi ».

appunto) anzichè un'affermazione. La natura si salverà solo in quanto sarà ripensata dall'uomo, sarà divenuta tutta mezzo espressivo per l'uomo. Ciò non potrà dirsi un perfezionamento ulteriore accidentale, ma un raggiungere nella metessi la propria vera essenza.

Il Gioberti sembra così ritogliere sempre, con una mano, ciò che concede con l'altra. La mirabile energia del suo pensiero, la potenza suggestiva della sua espressione, non possono mai togliere (sebbene possano a volte mascherare) questo interno dissidio. Il quale si fa cogliere per così dire in flagrante, quando il Gioberti si sforza di determinare la nozione dell'*esistenza*: questa nozione cruciale di ogni metafisica, questa nozione così semplice, che costituisce poi il problema dei problemi.

A volte il Gioberti, insistendo anche su considerazioni etimologiche (esistere — *ex - sistere*) identifica l'esistenza con l'estrinsecazione, con la manifestazione sensibile; e arriva alla conclusione che Dio può bensì esser detto esistente, ma solo in quanto è creatore del mondo. Altrove invece connette indissolubilmente l'esistenza con la coscienza: *esistere* significa *saper di esistere*.

Altrove ancora identifica l'esistere con l'agire, nella duplice forma del creare e del concreare; e perciò attribuisce esistenza al mondo, e in particolare all'uomo, solo in quanto è concreatore.

La più grave questione è quella del rapporto fra *esistenza* e *manifestazione sensibile*. Qui le incertezze e gli equivoci si moltiplicano. Tanto il Rosmini quanto il Gioberti staccano e separano, con violento dualismo, l'idea (l'essere ideale) dalle cose esistenti e dalle rappresentazioni sensibili. Per ambedue la nozione dell'essere ideale non è astratta dal sensibile che si manifesta esistente, ma ci viene da altra fonte. Esistere è sentire o sentirsi esistente, il pensiero puro appare in certo modo extraesistenziale. L'atto personale (umano) del pensare, come operazione effettivamente esercitata e vissuta, sembra quasi svanire, non essere presente a sè stesso; operazione che si compie in noi, ma non proprio operazione nostra; operazione che ci costituisce come esseri pensanti, piuttosto che operazione in cui si manifesta la nostra sostanza razionale. L'esser presenti a sè stessi, l'esser consapevoli della propria vita, sarà allora ridotto sempre a un puro sentire. Perfino il *cogito* cartesiano sarà allora bollato di sensismo, e accusato di significare, in fondo, un « *sentio me cogitare* ».

S'intende bene come, posto un così intollerabile dualismo, bisognasse poi a tutti i costi ritrovare una via per la sintesi; e come non rimanesse altra risorsa che quella della sintesi cosidetta *a priori* (che è il nome con cui molti filosofi moderni danno per così dire

uno « stato civile », ma non una soluzione, alla difficoltà fondamentale della gnoseologia). Giacchè il pensiero, toltogli il suo carattere di atto personale e vitale (di atto che esiste della esistenza stessa della persona che lo compie), non si sa come possa sussistere se non appoggiandosi a qualche sensazione; e finirà per ridursi soltanto a una spiritualizzazione, a un'ulteriore significazione di questa. E *soltanto* nella sensazione si crederà trovare, come sua caratteristica esclusiva, la vibrazione concreta dell'energia esistenziale; senza accorgersi che essa si trova in grado più elevato (e anche, proprio, più vibrante) nell'atto del pensiero, e da questo si comunica e si diffonde, entrando in reciproco scambio, nella sfera della conoscenza sensitiva.

Il Gioberti ha però avuto il merito di sottoporre a critica questa sua concezione (così simile a quella del Fichte, che faceva dell'esistenza un *sinnlicher Begriff*). E si è avvicinato qualche volta a una concezione analogica, che avrebbe potuto riuscire fecondissima, se non l'avesse poi indebitamente restrinta, escludendo dalla « vera » esistenza gli esseri che non possono sapersi esistenti. Prevale almeno, quest'ultimo punto di vista, negli ultimi scritti; e specialmente nella *Protologia*.

Un lato del pensiero giobertiano che per la filosofia italiana successiva ha una particolare importanza, e che perciò non dev'essere dimenticato, è la dottrina estetica, e più specialmente la teoria del linguaggio. Il suo concetto del *segno-temmirio*, distinto dal *segno-simbolo*, ci presenta la parola (che nel Gioberti, come poi nel Croce, viene a significare qualunque espressione sensibile) come creazione fantastica, mediatrice fra l'intelligibile e il sensibile, con l'uno e con l'altro veramente — non solo arbitrariamente e convenzionalmente — connessa. E un elemento sensibile, e più propriamente anzi « parlato », è costitutivo essenziale della riflessione, in quanto si distingue dall'intùito.

Le considerazioni che fa il Gioberti sul bello di natura, e sulla connessione che intercede fra le manifestazioni sensibili della natura stessa da un lato, e i sentimenti e le passioni degli uomini dall'altro, provano come tale aspetto del pensiero giobertiano non possa, senza grave scapito per l'interpretazione, essere avulso dall'insieme del sistema, e specialmente dalla dottrina dell'analogia, presentata come soluzione dell'annoso problema dell'*uno* e dei *molti*. Ogni essere è in certo modo, virtualmente o formalmente, rappresentativo e significativo di qualsiasi altro; è, in certo modo e in certo senso, una relazione sostanziale. Ma il sensibile acquista il suo pieno signi-

ficato rappresentativo solo nella mente, che *scoprendo* il senso occulto in certo modo lo *ricrea*. L'imitazione artistica consiste appunto in siffatta scoperta: in una novità che è espressione dell'antico, o meglio dell'eterno; mentre l'eterno è espressione a sè stesso, nel mistero della generazione del Verbo. Come nell'Assoluto la relazione di opposizione fra le persone costituisce la stessa divina sostanza, l'unità (sempre secondo il modo di esprimersi del Gioberti) è costituita dalla pluralità, l'omogeneità (della sostanza in quanto sostanza) dall'alterità (delle persone in quanto persone); *così* nel mondo, e nell'attività dell'umano pensiero in cui il mondo esprimendosi raggiunge la consapevolezza di sè, ogni *uno* si rispecchia nell'*altro*, ogni alterità si risolve nell'analogia (non proprio nell'identità come quando si tratta dell'Assoluto) (1).

Il punto critico del pensiero giobertiano starà, di nuovo, nella relazione fra questi due processi: l'uno intrinseco e l'altro estrinseco alla divinità. Anche negli scritti postumi si trova che il Gioberti afferma, esplicitamente, la distinzione dei due processi; ma naturalmente l'interprete ha il diritto, anzi il dovere, di cercare se e fino a che punto tale distinzione sia dimostrata, o per lo meno non contraddetta dallo sviluppo di certi principî assunti nel sistema come fondamentali. E non si può allora non riconoscere come, negli ultimi scritti, la distinzione appaia sempre più minata alle sue stesse basi: come distinzione cioè fra generazione del Verbo (*ab intra*) e creazione del mondo (*ab extra*). La generazione appare sempre più come una creazione essa stessa, e l'analogia tende ad accentuarsi fino all'identità. Da una parte la Divinità appare teogonica, generatrice di sè: autoctisi (dirà poi il Gentile) in cui l'atto generativo non s'identifica con la divina essenza trascendente al mondo, ma produce questa sua essenza limitandosi e superandosi continuamente nel mondo. Dall'altra parte il mondo appare sempre meno come un termine che sia estrinseco (per quanto realmente analogo) all'atto stesso del creare, e che di fronte a questo possegga una sussistenza creaturale propria: sussistenza, voglio dire, di « creatura » e non di « creatore »; e in cui l'esser creatura anteceda all'attività che si chiama concreatrice. Chè anzi lo stesso sussistere, l'esistere delle cose del mondo, sembra ancora identificarsi con un creare. Il creare — può

(1) Cfr.: p. es. *Prolegom.*, p. 262: « ... uopo è che la diversità risulti dalla medesimezza »; *ibid.*, pp. 328 segg. (per l'imitazione come forma umana della creazione); — *Protol.*, p. 5 (e *passim*): « Tutto è analogo e simile, nulla è identico »; p. 126 (e *passim*): « .... in virtù della relazione ogni concetto finito trapassa i suoi proprii limiti, li rimuove, si unisce con gli altri concetti, e così via via in infinito, ricomponendo l'unità obbiettiva e infinita dell'Idea ».

sembrare allora — crea sè medesimo; esiste in quella creatura che si risolve poi in una creazione ulteriore, in eterno. Come distinguere allora, questa autoctisi del creare *ab extra*, dalla autoctisi della generazione *ab intra*? E non avranno in fondo ragione gl'idealisti, sostenendo che il Gioberti appartiene a loro?

Pure — ripetiamo cose già dette, ma da un punto di vista forse più radicale — il Gioberti non si può senza riserve gravi, semplificare in questo modo; e gl'idealisti così facendo non lo « inverano » già, ma pongono sè medesimi al suo posto. Giacchè i termini che usa il Gioberti mutano di continuo il loro significato, spesso per volontà e con sufficiente consapevolezza del Gioberti medesimo, che giustifica i suoi passaggi con l'analogia, ma scambia poi (e qui è il tarlo che guasta il sistema dell'interno) l'analogia con l'identità. E ciò specialmente accade perchè il Gioberti pretende cogliere per via filosofica la fonte di ogni analogia, e cioè la suprema (semplice e infinita, semplice benchè, anzi perchè infinita) identità divina. Pretende coglierla in sè, e non solo dimostrarne l'esistenza; coglierla in qualche modo nell'intimo di quell'atto creativo, che è espresso nella formula ideale.

Vuol dunque il Gioberti, per un verso, mantenere la distinzione del mondo da Dio, del contingente dal necessario; ma, per altro verso, pretende dedurre razionalmente il primo dal secondo. Il presupposto panlogistico s'insinua per così dire nella intenzione teista, e la guasta alle radici. La guasta non solo perchè esige dalla conoscenza naturale umana un prodigioso intuito, là dove procede solo per astrazione e ragionamento; ma anche, anzi specialmente, perchè una deduzione di tal genere, del contingente dal necessario, è contraddittoria ed assurda se non interviene quale mediatrice la libera scelta creativa: Dio come volontà e non come puro processo di pensiero. La *storia*, la serie degli avvenimenti attraverso a cui passano le creature, non si può spiegare come assolutamente necessaria, e neanche si può dire che essa sia tale per il Divino Intelletto, senza annullarne di colpo la contingenza, la temporalità, la drammaticità « creaturale ».

Ben si comprende perciò la tendenza giobertiana a « ficcar lo viso a fondo » alla storia, e intenderne perfettamente o quasi perfettamente il segreto; ad assegnare alle nazioni singole la loro divina missione, serbando per l'Italia e per Roma il primato (primato che si può secondo lui dedurre, non solo constatare come un prodigio provvidenziale); a trascurare quel lato « imprevedibile » che è proprio, se mi si passa il termine, la « storicità » colta in flagrante, nella sua storicissima realtà.

Nel Gioberti così vediamo delinearsi quella tesi dell'identità tra filosofia e storia, che caratterizza poi l'hegelismo italiano nella sua fase più recente.

III. — Lo hegelismo italiano nella seconda metà del secolo XIX°

La perfetta identificazione della filosofia con la storia, e più precisamente con la storia umana (la natura essendo ridotta ad inerzia, ostacolo, convenzione pratica, o simili) doveva essere solennemente proclamata in Italia solo più tardi, quando lo sforzo per la restaurazione hegeliana si configurò bensì come reazione contro il positivismo, ma nello stesso tempo promise pieno soddisfacimento a quella che era stata l'esigenza fondamentale del positivismo: l'esclusione di qualunque essere che trascenda alla sua manifestazione sensibile. Questo accadde solo tra la fine del XIX° e l'inizio del XX° secolo.

Nel periodo intermedio, e cioè nella seconda metà del secolo XIX°, vi fu bensì in Italia una scuola hegeliana (hegeliana di proposito, a ragion veduta, in modo sistematico, a differenza di quanto può dirsi per es. della filosofia del Rosmini, e anche di quella del Gioberti); ma questa scuola, pur accennando con alcuni, specialmente con lo Spaventa e più tardi con lo Jaia, a nuovi sviluppi (e precisamente nel senso sopra indicato), tuttavia rimase sostanzialmente e generalmente chiusa in uno hegelismo di stretta osservanza, su cui gravava il senso della *definitività*. Appaiono costoro quasi epigoni dell'ultimo filosofo, del filosofo κατ' ἐξοχήν, uscito come l'uccello di Minerva, sulla sera della storia dell'umano pensiero, a proclamare la gloria dell'Idea che ritorna in sè stessa, l'autocoscienza dell'Assoluto (1). Una certa monotonia e aridità pedantesca, unita alla suddetta stanchezza di epigoni, contribuì a isolare la scuola, a rendere poco suggestiva e poco efficace la sua opera (se non in circoli assai ristretti) durante quel periodo positivistico che del resto fu così radicalmente (e spesso puerilmente) ostile a

(1) Così per es. A. Vera, *Introduz. alla filos. della storia* (lez. racc. e pubb l. da R. Mariano, Fir., 1869), pp. 18 - 19: « .... per noi la filosofia è una scienza ormai costituita e compiuta quanto alle parti essenziali.... La filosofia di Hegel chiude, quanto alle parti costituenti, il ciclo storico della filosofia.... ».

qualsiasi filosofia. Importa però rilevare che il filo della tradizione hegeliana, per quanto assottigliato, non fu mai spezzato. Importa rilevarlo esplicitamente in questo caso, sebbene lo si debba quasi necessariamente sottintendere per qualsiasi tradizione e in qualsiasi momento storico.

Ciò che nella tradizione si conservava di positivo ed energico, e che poteva farla riuscire simpatica, era la resistenza al basso positivismo, la difesa di alcune fra le esigenze più vitali, perenni, insopprimibili, dello spirito umano. La tradizione hegeliana rappresentò, insieme con lo spiritualismo platonizzante del Mamiani e col neotomismo (incoraggiato e promosso da Leone XIII° con l'enciclica *Aeterni Patris* del 1879) la resistenza a quello che il De Sanctis (pur simpatizzante col positivismo nella sua parte concreta e feconda) ebbe addirittura a chiamare *animalismo*. Ma il neo-tomismo ebbe l'ascesa inceppata dalla formidabile reazione anticlericale, anticattolica, e sostanzialmente antireligiosa, che infierì in Italia dopo gli avvenimenti del 1848-49; e non potè avere perciò quel largo influsso che avrebbe meritato per la sostanza della dottrina, e che oggi finalmente comincia ad esercitare, sempre più largamente, sulla coltura nazionale. Quanto alla filosofia platonizzante del Mamiani e de' suoi seguaci (che ebbe per qualche tempo come organo la rivista *La filosofia delle scuole italiane*), essa era travagliata dalla opprimente astrattezza di ogni forma di genuino platonismo: che non soltanto limita, ma sostanzialmente annulla (mettendosi così dalla parte del torto) il valore del concreto sensibile, e anzi della effettiva « esistenza », a favore della mera « possibilità »; e non della possibilità come vivente nell'attualità del Divino Pensiero, ma proprio della incontaminata per difetto, astrattissima possibilità. E perciò, nonostante i suoi meriti reali, e la sua opera di difesa di alcuni principii preziosissimi (come la irreducibilità dell'idea al fatto positivo) anche questa scuola ebbe poco influsso.

La tradizione hegeliana, in una sua parte almeno, gareggiava col positivismo nel suo venire incontro al bisogno di concretezza, all'entusiasmo quasi maniaco per il progresso, alla preoccupazione della «storicità»; specialmente poi soccorreva al bisogno di esaltare l'uomo e la sua opera, assai più di quanto permettesse la logica del positivismo (che difatti scivolò ineluttabilmentenel pessimismo e nel nullismo). Si spiega perciò come a questa tradizione si rivolsero, con entusiasmo spesso poco illuminato, ma sincero ed ingenuo, molte persone specialmente giovani, quando suonò l'ora della ri-

scossa per i valori umani, conculcati da una gretta e puerile meccanizzazione, esorcizzati da una quasi comica pneumatofobia.

Ma dove sorse precisamente in Italia la scuola hegeliana, e quali furono i suoi principali rappresentanti? Quanto al luogo, va designata senz'altro, come « capitale », la città di Napoli (come centro spirituale di coltura, s'intende, non come luogo di nascita o di materiale soggiorno dei singoli pensatori). Quanto ai rappresentanti cercheremo di caratterizzare, sia pure a volte con pochissimi tratti, la figura di quelli che mi sembrano storicamente più significativi.

Le figure di Augusto Vera e di Bertrando Spaventa, sono particolarmente interessanti per l'opposizione caratteristica di certi motivi di pensiero; opposizione fra un motivo vecchio ed astratto da una parte, e un motivo nuovo, dall'altra parte, e forse decisivo per lo sviluppo dello hegelismo italiano. L'opposizione si può schematicamente formulare in questo modo: per il Vera l'idea trascende al processo storico, come una specie di « motore immobile »; mentre per lo Spaventa l'idea si attua nel processo storico completamente, senza residuo alcuno.

Si nota quindi, nel Vera, un certo dispregio per i « fatti », le manifestazioni « contingenti », i « fenomeni ». La trascendenza dell'idea si configura, nelle sue pagine, in un modo che sa di platonico, o comunque di estrema destra hegeliana; la « possibilità » universale contiene nel suo seno, in modo eminente ma indistinto, infiniti particolari reali, i quali si trovano in lei (nell'idea) meglio che in loro medesimi (nella loro realizzazione fenomenica); ma non sono in essa conosciuti ad uno ad uno come particolari, anzi piuttosto superati ed annullati: riconosciuti, tutt'al più, nella loro vanità inessenziale. Vero è che la manifestazione nel « fenomeno », nella « natura », è un momento necessario nello sviluppo dell'idea; ma è pur sempre, secondo il Vera, un momento negativo ed illusorio, che c'è soltanto perchè la sua negatività ed illusorietà venga riconosciuta, e la « pura idea » possa celebrare la sua trionfante positività. E di aver riconosciuta la « nullità » del fenomeno è fatta lode agl'Indiani, i quali avrebbero adombrata questa verità nella poetica *Maya*. Così, nel corso della storia, l'idea deve incarnarsi in determinati individui; ma solo per riscuotersi, in certo modo, e riaffermarsi nella sua infinita trascendenza e sussistenza ideale, in virtù della quale essa regna in eterno, sopra la storica vicissitudine; e raggiunge infine (l'idea) il suo perfetto risveglio (che fa di certo pensare allo « Svegliato » degl'Indiani) ignorando, addirittura, questa vicissitudine stessa.

Con questa idea si « identifica » (insiste continuamente il Vera) il pensiero umano che la prende ad oggetto. Questa identificazione, in virtù della quale il pensiero del singolo può in certo senso diventare tutte le cose (πάντα ποιεῖϑαι) è per verità dottrina tradizionale e preziosa, già formulata da Aristotele e professata senza interruzione dopo di lui; ma può atteggiarsi in modi assai diversi, anzi contrastanti, secondo che l'identificazione stessa è interpretata in modo da « annullare » il pensiero soggettivo nell'idea, o risolvere invece la seconda nel primo, o infine mantenere ambedue come distinti realmente, intendendo l'identificazione come « intenzionale », « rappresentativa », e quindi moltiplicabile in infiniti soggetti pensanti, senza togliere la loro distinzione e reale molteplicità. Ora, dalle cose dette precedentemente, risulta chiaro che il Vera si attenne alla prima interpretazione: ad « annullare » (come illusione momentanea, sebbene necessaria) il processo temporaneo ed inquieto del pensiero nel processo eterno e tranquillo dell'idea. Nella « impersonalità » assoluta di questa si trova per il Vera, precisamente, il suo supremo valore. Onde si spiega anche perchè il Vera debba respingere, come illusione funesta e puerile errore, la credenza nell'immortalità dell'umana persona, sia come un permanere di questa oltre la morte, sia anche come un'assolutezza di valore, per cui essa personalità permanga idealmente, come determinazione costitutiva essenziale, nella stessa idea (1); giacchè invece la « personalità », proprio e precisamente come tale, è secondo il Vera accidentalità e parvenza; un puro « negabile », anzi *negandum*. Appartiene alla *Maya*; come la *Maya*, esso appare soltanto per scomparire.

Se ricordiamo ora la tendenza, propria di tutto l'idealismo postkantiano, a identificare l'esistenza con la manifestazione sensibile, vediamo che dal deprezzamento di questa il Vera doveva giungere, necessariamente, al dispregio per l'esistenza in generale. Onde il carattere fantasmagorico ed evanescente di tutta la dottrina. L'individuo non esiste veramente, ma scompare nella nazione; la nazione nella storia; la storia nell'idea. L'idea poi sussiste oserei dire nel suo « non sussistere »; nel suo rimaner sempre eccelsa, al di sopra dell'esistere, come mera possibilità. Il misticismo del Vera, il suo

(1) Un'immortaltà di questo genere sombra affermata dallo Spinoza. Per il disprezzo dei fatti nel Vera cfr.: p. es. *Introduz.*, pp. 20 - 21; p. 34 (dov'è notato come un difetto dello Herder quello di essersi lasciato sedurre « dalla proteiforme e scintillante vibrazione dell'apparenza e del fatto »). Che gl'*individui* siano però indispensabili alla manifestazione dell'idea, è notato p. es. *ibid.*, p. 69. Sulla *natura*, in genere, come *Maya* o illusione necessaria, cfr.: *ibid.*, pp. 89 - 95. Che il Vera a Napoli non lasciasse « quasi nessuna traccia della sua opera », è affermato anche dal Gentile (*Critica*, X, 337).

ardore e fervore religioso sono una realtà in lui potente; ma una realtà che contraddicendosi si sforza per distruggersi. Il suo misticismo, in altri termini, è negativo. Questo difetto fu acutamente e severamente notato nel Vera da altri hegeliani nostri: per es. dal Gentile e dal De Ruggero.

E questo difetto spiega anche, almeno in parte, lo scarso influsso che questo pensatore (che pure fu dal Mariano chiamato *apostolus gentium* dello hegelismo) esercitò nel lungo periodo del suo insegnamento napoletano. Giacchè la direzione del suo pensiero contrastava non solo a quella tendenza affermativa, concreta, esistenziale, che è propria di quasi tutta la filosofia moderna; ma contrastava anche, e più particolarmente, proprio con la tendenza più viva dell'epoca, la quale cercava soddisfazione (salvo a trovare acerba delusione) nel positivismo. Questa sete di concretezza era per verità, nella seconda metà del secolo XIX°, comune a tutto il pensiero europeo (ed essa spiega la formidabile reazione antihegeliana, nella stessa Germania); ma più viva forse era sentita in Italia, come reazione a certe forme vaporose e sterili di romanticismo ed eccessivo soprannaturalismo, e come fastidio per le astrattezze dei già ricordati platonizzanti. Tanto più isolato in fine doveva rimanere il Vera, in quanto la suddetta esaltazione del concreto e dell'esistente si faceva valere molto vigorosamente fra gli hegeliani d'Italia; molto più vigorosamente che non negli hegeliani di altri paesi. Il Vera è quindi una figura scialba, che può esser fatta rientrare in un astratto hegelismo « europeo ». Il vero padre dello hegelismo « italiano » è invece Bertrando Spaventa.

Il pensiero dello Spaventa è rigido e lineare; ma efficace e suggestivo per un entusiasmo freddo, che qualche volta confina col fanatismo.

Inflessibilmente, e quasi senza un momento di debolezza e d'incertezza, egli insiste sulla « umanizzazione » e « storicizzazione » perfetta dell'idea. Non proprio che egli arrivi a porre, esplicitamente, il « primo » filosofico come Spirito, risolvendo pienamente in questo l'idea e la natura; ma si disinteressa affatto della natura, lasciandone (si può ben dire) il problema affatto insoluto; e quanto al processo logico, fa ogni sforzo per risolverlo nel processo concreto del pensiero pensante: di questo « eterno prevaricatore », com'egli lo chiama, che introduce l'inquietudine in quell'essere che vorrebbe porre, e non può veramente porre se non *riponendolo* all'infinito, in un eterno divenire.

La sete del concreto, unita al vivissimo amor di patria, fece sì

che lo Spaventa, molto più del Vera, fosse atto a valorizzare il contributo dato dagl'Italiani, anche negli ultimi secoli, allo sviluppo del pensiero europeo. Tiene anzi, lo Spaventa, ad accentuare il carattere d'italianità della sua filosofia. Nel Galluppi, nel Rosmini, nel Gioberti (specialmente però in quest'ultimo, e modificando certi suoi antichi giudizî sfavorevoli) crede trovare, sebbene in forma piuttosto confusa e nebulosa, quelle stesse tesi dottrinali che, attraverso ad uno sviluppo graduale e in forma più piena ed esplicita, si erano contemporaneamente affermate nella filosofia germanica. Interpretando il Gioberti, in modo particolare, egli insiste sulla identificazione dell'Ente Divino con la sua azione effettivamente e formalmente creatrice; e sulla risoluzione perfetta, senza residuo alcuno, dell'intuito nella riflessione (1).

La nota originale, personale, della sua speculazione, si fa sentire chiarissima anche nella sua interpretazione della dialettica hegeliana. Com'è noto, il concetto fondamentale di questa è il « divenire », come sintesi di « essere » e « non essere ». Questa processualità appare nello Hegel come oggettiva, e logica prima che spirituale (almeno « umanamente » spirituale). Il trapasso avviene eternamente nell'idea stessa. Questa, per la sua stessa natura oggettiva, si manifesta caratterizzata da siffatta intrinseca inquietudine (*Unruhe*) dialettica. Si manifesta così proprio essa, l'idea, senza presupporre un atto del pensiero che costruendola la trasformi (2). Quindi abbiamo un processo ideale, che deve riprodursi nello spirito, umano e quivi soltanto assumere la forma di pensiero pensante. L'uomo non è perciò veramente, per lo Hegel, il creatore del mondo; sebbene debba dirsi il creatore del *suo* mondo.

Perchè l'uomo possa dirsi veramente creatore, bisogna eliminare il « dato ». E questo è veramente una specie di spettro da esorcizzare nello hegelismo spaventiano.

Il pensiero umano (proprio il « pensiero umano », non l'idea) è secondo lo Spaventa una potenza infinita; ed è perciò anche nella sua intima essenza, divino. Esso è che introduce perennemente nell'essere la negazione; esso è che gli imprime il moto, l'inquietudine, il divenire. Esso è « potenza », come dicevo; che però non è essa stessa

(1) Cfr.: spec., *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (nuova ediz. a cura di G. Gentile, Bari, Laterza, 1908).

(2) Cfr.: HEGEL, *Enzycl. d. philos. Wissensch. im Grundr.*, p. 557: « ... es vereinigt sich in ihr (in der Idee) dass die Natur der Sache, der Begriff, es ist, die sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebensosehr die Tätigkeit des Erkennens ist... ». Dove la prosessualità del conoscere appare determinata dalla processualità interna della stessa idea.

se non in quanto si attua (motivo importante, germe di sviluppi ancor più intransigenti presso alcuni contemporanei). Il suo essere è il suo manifestarsi; ma nello stesso tempo è anche un trascendersi (in un processo eterno) per manifestarsi sempre ulteriormente. Ogni « definitività » perciò dev'essere negata, anche per quel che riguarda lo stesso sistema hegeliano (1).

Le simpatie dimostrate dallo Spaventa per il positivismo non si possono perciò, nè si debbono, attribuire a una specie di astuzia tattica di combattimento contro una « moda » culturale. Sono dovute invece (prima di tutto almeno) alla volontà di costruire una specie di positivismo dialettico assoluto, per contrapporlo al positivismo vacillante, contradditorio, puerilmente materialistico, che lo Spaventa vedeva dilagare intorno a sè. Positivistico voleva essere lo Spaventa, in quanto chiudeva nell'esperienza sensibile la realtà tutta quanta, e negava perciò ogni realtà che non consistesse nel suo manifestarsi (sensibile). Ma il suo positivismo includeva nell'apparire, e anzi portava in primo piano, l'attività umana; il pensiero che giudica l'apparenza, e in essa trova sè medesimo (il suo prodotto); e nega l'esteriorità apparente del dato, in questa stessa negazione affermandosi come sè concreto (il *no* del *no*, il perenne *sì*). Certo che un tal positivismo si contraddiceva poi, affermando che il pensiero proceda effettivamente da una apparenza all'altra; proceda oltre il suo stato d'inquietudine, e produca (senza saperlo) qualche apparenza nuova.

Del resto la speranza (che ebbero tanti altri) di poter costruire un positivismo idealistico assoluto su basi hegeliane è una speranza che mi sembra affatto illusoria. Giacchè il « fatto », come lo intendono i positivisti genuini, è qualche cosa di ben diverso (di sostanzialmente diverso!) da quello che intendeva lo Spaventa. Per i positivisti si tratta di una realtà ineluttabile (*schicksalshaft*, come dicono i tedeschi), data alla constatazione od offerta come materia resistente al lavoro dell'uomo; realtà, o per lo meno sfondo ultimo di realtà che non si può produrre nè distruggere, che non si può spiegare nè eliminare (spiegar via, *explain away*). Quel dato è il presupposto di ogni nostra costruzione ulteriore; ed è riducibile dal pensiero solo entro certi limiti, che non si possono dedurre nè spiegare (2). Quand'an-

(1) Cfr.: p. es. *Logica e Metafisica* (a cura di G. Gentile, Bari, Laterza, 1911), p. 428: « Il vero è: l'Idea non trascende solo le cose, ma sè stessa, giacchè è problema, fine, postulato a sè stessa. E d'altra parte: non è, ma diventa immanente (a sè stessa), giacchè si realizza, si adempie, afferma sè stessa ».

(2) Le cose non mutano sostanzialmente, anche quando si tratta del positivismo di tipo pragmatista. Si pensi a ciò che sono le *sensations* e lo *stream of*

che la costruzione umana apparisse (umanamente, appunto) di gran lunga più importante del materiale che essa impiega, essa costruzione però rimane pur sempre (dal punto di vista del positivismo genuino) appoggiata a un presupposto che essa non soltanto non può *porre*, ma neppure intelligibilmente ricostruire; giacchè un tal fatto, anche se può dirsi la «sorgente» del pensiero, non è in sè stessa pensiero nè riducibile al pensiero. Anche l'attività umana, del resto, per quanto esaltata (o come operosità esterna o come atteggiamento interno dell'animo), e proclamata realtà di fatto, non meno, anzi più importante del turbinar degli atomi e del corso degli astri (respingendosi così certe limitazioni arbitrarie nell'uso di termini come «realtà» e «fatto»; limitazioni proprie del positivismo naturalistico o materialistico); tuttavia anch'essa, questa tanto celebrata attività umana, si ridurrà per il positivista ad un fatto o a un complesso di fatti: realtà bruta, che c'è perchè c'è, e non può riflettere sopra sè medesima per intendere la propria intrinseca necessità. E con questo siamo proprio agli antìpodi dell'attività come la intendono gli hegeliani. Giacchè per gli hegeliani l'attività umana è un processo di autoctisi, autogiustificantesi in eterno, di carattere eminentemente razionale, in cui nulla è *presupposto* che non possa e debba esser *posto* dal pensiero come necessario, dedotto e riconosciuto come un prodotto (sia pure antecedente, inconsapevole) dello stesso pensiero.

Sotto una terminologia spesso notevolmente simile si nascondono perciò, fra hegelismo e positivismo propriamente detto, alcune antitesi che rimangono ineliminabili (per quanto grandi siano le analogie da altri punti di vista). E questo anche quando si tratta dell'hegelianismo cosidetto di «sinistra», e della dialettica «rovesciata». Giacchè, da qualunque parte s'inizi il movimento dialettico bisogna pur sempre (se l'hegelismo non viene abbandonato del tutto) che la dialettica imperi; e la dialettica potrà bensì accentuare nel modo più energico il movimento «antirazionale», ma non potrà mai senza contraddirsi accogliere nei suoi schemi una vera e propria «arazionalità». Ma ecco appunto perchè il «fatto», come lo intendono i positivisti, non potrà mai avere da siffatta dialettica nessun vero e proprio riconoscimento.

Tuttavia, anche fatte e accentuate queste riserve (1), non per questo è meno vero che, da un altro punto di vista, hegelismo e po-

conscience per il James; si pensi a espressioni del Dewey come le seguenti: «Every existence is an event»; — «The history as jnst what it is».

(1) E magari accentuate più di quanto ad alcuni forse sembri opportuno in questo momento, mentre albeggia un ritorno del positivismo.

sitivismo possono armonizzare, anzi effettivamente armonizzano: specialmente se il primo sia interpretato come lo interpretava lo Spaventa. Armonizzano, cioè, in quanto ambedue escludono il cosidetto « sopramondo »; escludono in altri termini, la legittimità di affermare qualsiasi realtà che non s'identifichi col processo del suo manifestarsi nell'esperienza sensibile (del tipo di quella attualmente vissuta da ciascun uomo, fra la nascita e la morte). L'affermazione hegeliana, che ogni essere si risolva in un processo, e che perciò si debba escludere qualsiasi « prozessloses Ens »; — questa affermazione (che sarebbe suscettiva di un'interpretazione assai conforme alla filosofia tradizionale), viene dai « sinistri » sottoposta ad una esegesi umanistica e « mondana »: nel senso cioè che l'unico processo di cui si possa parlare sia il processo del mondo (più precisamente dell'uomo nel mondo) e della sua storia. Viene così respinta, come vana e pazzesca, ogni nostalgia del « trascendente », del « metempirico », dell' « assoluto »; o comunque voglia esprimersi e denominarsi il termine del sempre inappagato desiderio dell'uomo. La « trascendenza » riguarderà, se mai, soltanto la possibilità (o anzi la necessità) di una manifestazione ulteriore, e sempre ulteriore « in infinitum »; manifestazione che sarà sempre, però, in perfetta continuità con quelle antecedenti. E quella nostalgia si risolverà — senza residuo alcuno — nella « inquietudine » che è spinta all'eterno procedere. Nulla è già perfetto in sè, come infinito attuale (e sia pure attraverso a un processo ultracronologico di intrinseca manifestazione), oltre e sopra il flusso fenomenico, la successione degli avvenimenti del mondo. Ogni realtà insomma è un presentarsi e un dileguare, un cominciare e un finire; soltanto questo ritmo stesso è eterno, non comincia e non finisce mai. Non passa mai, in altri termini, la necessità dell'eterno passare: che è manifestazione sempre adeguata e sempre inadeguata. Sempre adeguata, perchè è momento di *manifestazione*; sempre inadeguata, perchè è *momento* di manifestazione (1).

Qui si trova il punto forte — diciamo così — tanto dell'hegelismo come del positivismo: il punto forte, su cui volentieri l'uno e l'altro fanno leva per abbattere quella che essi dicono la « inumanità » di ogni pretesa « sovrumana ». Ed attraverso a questa via

(1) Solo riflettendo a questo modo d'interpretare e valutare il positivismo e il materialismo, si possono intendere certe espressioni dello Spaventa nei riguardi del « materialismo » del sec. XVIII. Cfr.: per es., *Scritti filosofici* (Nap., Morano, 1900), p. 301; « Il materialismo fu la ghigliottina del buon vecchio Dio! La divina commedia fu prima recitata in cielo poi in terra .... l'unico vero Dio è la natura; l'unico vero sovrano è l'uomo, il popolo ».

appunto la dottrina facilmente s'insinua, esercitandovi un potere suggestivo, nella mentalità contemporanea. Questa, orientata com'è al concreto e alle realizzazioni tangibili, facilmente s'induce a creder vera una dottrina che interpreta in sostanza la realtà di ogni « oggetto » (compresi quegli oggetti che la tradizione considerò trascendenti e sublimi) come realtà dell'« opera » (di pensiero e volontà) che noi veniamo compiendo, intorno e verso quell'oggetto, o ispirati dalla persuasione del suo esserci; a cui tutt'al più (da parte del positivismo, diciamo così, di stretta osservanza) si aggiungerà la realtà della resistenza che si oppone al nostro agire e gl'impone dei limiti: resistenza che si manifesta nel fatto che noi la sentiamo (*Widerstandsgefühl*), in un modo che è anch'esso sempre diverso nel tempo. E noi stessi, per accorgerci di esistere, sembra che dobbiamo spostarci di continuo, anche nell'intimo di noi stessi; agire, agire muovendoci, procedendo sempre, « spoltrendoci » (come ama dire oggi il Gentile). La « immobilità » non solo sembra un *minus* di vita, anzi di esistenza; sembra da un tal punto di vista identificarsi con la morte, anzi col puro nulla. Battendo su questo punto, hegelismo e positivismo celebrano d'accordo quello che essi credono il loro trionfo sulla filosofia spiritualistica tradizionale. Ed è questo il motivo fondamentale del pensiero dello Spaventa.

Certo appaiono in questo modo di pensare, a chiunque rifletta un po' attentamente, degli equivoci e delle conseguenti insolubili aporie. Alcuni termini sono presi in parecchi sensi, o in un senso troppo indeterminato, ambiguo e delusivo. Così specialmente i termini « processo », « autoctisi ». Ma appunto il persistere negli equivoci favorisce l'alleanza, almeno parziale, fra i due suddetti movimenti di pensiero; tanto più che a tale riguardo si è spesso mostrata piuttosto debole, troppo poco sottile e tecnicamente scaltrita, la critica degli avversari.

Se per es. col termine « divenire » non s'intende designare null'altro che l'emergere in certo modo dal nulla, per una specie di aurora esistenziale; e il continuare ad emergere attivamente tanto quanto dura l'esistenza stessa (la quale non può ridursi a un puro « rimanere » affatto statico ed inerte); — se s'intende il « porsi », o l'« autoctisi », non già come un vero e proprio « creare sè », in cui il « creare » sia antecedente al « sè » (anche solo di antecedenza logica), ma come un essere che ha in sè medesimo la sua ragione, e non come ragione astratta o mera possibilità, ma come *energia* costitutiva che è *sè stessa* in modo attivo, e quindi « basta » a sè stessa, e in tal senso si può dire che in certo modo si pone (non ha

bisogno, cioè, di esser posta da altro); — si vede subito allora che il « divenire » tende a identificarsi con l'« attualità » della filosofia spiritualistica tradizionale, e l'autoctisi con l'autarchia dello *ens a se*. Insistendo però in siffatta interpretazione, l'affermazione hegeliana esclude ogni essere realmente diverso dall'unico (la Ragione assoluta) che è *causa sui*; — tale esclusione dicevo, parrebbe scartare non l'« immobilità » (che si nasconde proprio in quello che gli hegeliani a volte chiamano il « divenire ») ma il « movimento » reale ed effettivo, nel senso ovvio comune di questo termine, come transito *ad altro*, successione di prima e dopo, di potenziale ed attuale, di sforzo e realizzazione, di realizzazione incoativa e perfettiva, e via dicendo.

Senonchè gli hegeliani — specialmente quelli che ho chiamato poco fa « sinistri » — cambiano di continuo, se mi si passa l'espressione, le carte in tavola; e quando appare opportuno riprendono i suddetti termini (*divenire*, *movimento*, ecc.), proprio nel loro senso più comune ed ovvio. E così suscitano addirittura un vespaio di equivoci, in cui anche la critica più prudente finisce per disorientarsi, e per negare e respingere più di quanto dovrebbe, per timore d'introdurre il nemico sotto mentite spoglie. Senz'accorgersene, cioè, una certa critica finisce per negare l'« attività » insieme col « divenire », prestando così il fianco a speciosissime critiche da parte della dottrina avversaria.

Il carattere « positivistico » (nel senso ora spiegato) della dottrina dello Spaventa, lo caratterizza non solo nei riguardi del Vera, ma anche di altri hegeliani più o meno « mistici » nel loro orientamento, come in prima linea Raffaele Mariano (fedele discepolo, del resto, e seguace del Vera). Sul quale perciò non mi soffermerò in modo particolare, bastandomi aver rilevato la fondamentale divergenza fra un gruppo e l'altro di pensatori.

Un avvicinamento a una specie di « monismo naturalistico » (piuttosto che al positivismo *stricto sensu*) si può notare nel pensiero di Camillo De Meis (1). Egli si sforza di dedurre la complessità del divenire cosmico da un semplice originario, attraverso un lungo processo dialettico di cui il pensiero costituisce soltanto l'apice ed il coronamento.

Uno sfondo oscuro d'inconoscibile, alla radice del processo cosmico (e trascendente a questo processo, nel suo essere « inno-

(1) Figura veneranda dello hegelismo meridionale, di cui fu sostenitore per molti anni nell'Università di Bologna. Interessante e significativa dei tempi, una sua polemica con G. CARDUCCI.

minabile ») si trova affermato da un'altra bizzarra figura di pensatore, e cioè da Antonio Tari (1). Figura originale e suggestiva (specialmente per la sua vivace sensibilità estetica, per la sua insaziabile e sempre fresca curiosità, per la sua immensa cultura, per la sconcertante, ma stimolante tumultuarietà e multilateralità del suo pensiero) il Tari però rimase anch'egli un isolato nella storia dello hegelismo italiano.

I limiti di spazio perciò costringono ad accennare a questi pensatori soltanto di sfuggita. Qualche parola di più tuttavia mi sembra che meriti, tra gli hegeliani di tendenza «mistica», Sebastiano Maturi.

Per il Maturi l'umanità presuppone realmente la natura; la « storia umana » presuppone una « storia cosmica » antecedente: ma la storia cosmica è « inverata » solo nella storia umana, e questa solo nell'autocoscienza dello spirito, che attraverso all'uomo (e distruggendo l'uomo come puro essere naturale) arriva alla sua pienezza. Lo spirito « crea » bensì la natura; ma la crea trasformandosi in certo modo, svuotandosi, perdendosi apparentemente in essa. *Deve* anzi perdersi, perchè altrimenti non potrebbe ritrovarsi, e « librarsi in sè stesso ». Non potrebbe essere « per sè », se prima non fosse « fuor di sè »; ma l'essere per sè è la sua vera destinazione, la ragion d'essere di ogni sua attività. Il « créare » è la prima, ma anche (dice il Maturi) l'infima attività dello spirito; questo raggiunge il suo vero essere non in quanto produce, ma in quanto riflette sopra di sè. L'uomo è appunto il momento critico di tale ritorno, il momento in cui la natura deve annullarsi; meglio ancora, il momento in cui lo spirito naturalizzato deve « snaturalizzarsi », e in questa apparente negazione veramente affermarsi come spirito.

Un siffatto processo dovrebbe, secondo la logica immanente alla dottrina del Maturi, concepirsi come un processo eterno; e la sua escatologia, perciò, come una escatologia di ogni istante, senza « catastrofe » finale nel tempo. Ma rimane (al solito) affatto insoddisfacente la spiegazione del rapporto fra il processo » eterno » e il « processo in tempo ».

In ogni modo è facile scorgere quanto profonda sia l'analogia fra questo modo di pensare e la dottrina genuina dello Hegel. Giacchè — come abbiamo già notato in altro punto di questo lavoro — il preteso « immanentismo » assoluto dello Hegel è in verità un immanentismo (come appunto il Maturi lo interpreta) piuttosto stru-

(1) Nominato da F. De Sanctis professore di estetica, nella Università di Napoli.

mentale, e che deve servire al ritorno in sè dell'Idea o della Ragione assoluta. Ciò che fa differire lo hegelismo dalla teologia tradizionale (specialmente cattolica) è piuttosto, se non m'inganno, la « necessità » (indispensabilità) di questo strumento cosmico o creaturale, per la manifestazione della gloria di Dio. E qui di nuovo si manifesta appieno la coincidenza fra il pensiero del Maturi e quello dello Hegel. Le idee — osserva egli in un punto — « non sarebbero affatto.... se non fossero nemmeno sensibili » (1). Quello stesso spirito, che le pone come sensibili particolari e contingenti, nega poi tale particolarità e contingenza nella universalità e necessità; ma questa negazione (che è il suo trionfo, il suo vero essere) non sarebbe possibile senza quella antecedente posizione. L'opposizione al positivismo arriva così fino a dire che il sensibile dev'essere superato; non arriva fino a dire che la realtà soprasensibile sia positiva ed esistente come quella sensibile, anzi molto più di questa, e contenga la positività stessa di quest'ultima in una sua maniera eminente. Ma perciò appunto il sensibile, se per un verso è uno strumento necessario, per altro verso però è soltanto strumento: ed è inesorabilmente condannato alla *totale* distruzione, non appena sia compiuta l'opera sua. La negazione è negazione pura (per quanto almeno sembra), senza conservazione e « salvezza » di ciò che è negato. Da quest'altro punto di vista, il positivismo è troppo combattuto; ed ha, quando vuol difendersi, troppo buone carte in mano!

Con perfetta coerenza perciò l'immortalità dell'umano individuo è dal Maturi negata, in quanto sia intesa come permanenza nel tempo; ed affermata soltanto come assolutezza del momento etico-religioso, in cui la natura tutta quanta (con tutte le sue determinazioni empiriche, topo-cronologiche) viene negata (2).

Al naturalismo invece, e più precisamente stavolta nella sua forma « evoluzionistica » (messa in voga dal gran successo della filosofia spenceriana), cercò di venire incontro Pasquale D'Ercole (3), con la sua teoria dell'*essere evolutivo finale*. In questa teoria però rimase sempre un che d'ibrido e di forzato; il criterio finalistico, e sempre in fondo panlogista, non poteva non repugnare al positi-

(1) Cfr.: *Introduz. alla filosofia*. Bari, Laterza, 1913 (a cura e con introduz. di G. Gentile), p. 111.

(2) Sostenitrice della immortalità della persona umana individua fu tra gli hegeliani italiani, e per quanto mi risulta pressochè isolata, la marchesa Florenzi-Waddington (che perciò era dallo Spaventa chiamata, derisoriamente, l'« immortale marchesa »).

(3) Nominato da F. De Sanctis professore di Filosofia Teoretica nell'Università di Torino. Tenne qualche tempo, per incarico, anche la cattedra di Filosofia Morale.

vismo e anche al naturalismo agnostico dello Spencer. E in complesso la figura del D'Ercole appare scialba e poco significativa.

Nella storia dell'hegelismo italiano egli deve però essere ricordato anche per un altro motivo; e cioè per aver fatto conoscere la figura assai bizzarra di Pietro Ceretti: piemontese autodidatta, ed hegeliano per una via e in un modo tutto suo, che sfociò infine in una specie di nullismo cosmico, in cui la potenza contraddittoria del non-essere (quasi come la *mors immortalis* di Lucrezio) celebra i suoi trionfi sopra il fenomeno illusorio, in cui l'essere perpetuamente e invano si sforza per manifestarsi. Per quanto ancor più isolato debba dirsi questo pensatore, e ancor più scarso l'influsso da lui esercitato, tuttavia presenta un certo interesse anche dal punto di vista storico, come uno dei pochi rappresentanti in Italia di quel «dialettismo» pessimista e nullista, che fu sostenuto in Germania specialmente dallo Hartmann e dal Bahnsen.

Prima di arrivare al periodo più recente, soffermiamoci ancora a dir qualche parola su un pensatore solitario ed austero, che per lunghi anni insegnò nella Università di Pisa: Donato Jaja. E non soltanto per la ragione dell'influsso da lui esercitato sulla mente e anche sul cuore del suo discepolo Giovanni Gentile; ma proprio per il valore intrinseco della sua dottrina. Essa ci si presenta come un pensiero vigoroso, profondamente meditato; e offre perciò, tanto all'accettazione come alla critica, una sagoma ben definita, scientificamente onesta, simpaticamente solenne. Da alcune premesse, di cui egli sente profondamente la verità germinale o nucleare, lo Jaja coglie rapidamente (ma con la violenza pansistematica propria dell'hegelismo in genere) fin le ultime e più remote implicazioni; sebbene poi lo sviluppo del suo discorso sia lento, cauto, talvolta pesante.

L'idea dominante nel pensiero dello Jaja è quella dell'*attualità manifestativa dell'essere*. Non è concepibile — dice egli in modo insistente — un essere che non si manifesti; nè d'altra parte è concepibile una manifestazione che non sia *manifestazione di un essere*. La manifestazione, in quanto precisamente manifestazione, è *altra* dal puro e semplice essere; eppure dev'essere identica all'essere (giacchè, altrimenti, come lo manifesterebbe?). Onde una triade di modi (1): 1°) essere da manifestare; — 2°) manifestazione; — 3°) essere manifestato. La «manifestazione», che è anche la «vita» dell'essere, è perenne, indefettibile: sempre antica e sempre nuova.

(1) In questa dottrina dei «modi dell'essere» lo Jaja rivela un certo influsso (assai potente sopra di lui in gioventù) della dottrina rosminiana.

È un « punto vasto, senza successione » (1). D'altro canto, però, questa manifestazione stessa, questa « vita » dell'essere, e spesso dallo Jaja identificata col movimento progressivo (dove c'è il reale *prima* e il reale *poi*). Questo arbitrio fondamentale, che abbiamo già visto trovarsi nello spirito più profondo dello hegelismo, appare anche qui in piena luce. Ed è un arbitrio che dovrebbe condurre: o a quell'acosmismo, a quel nullismo, che rende il Ceretti così degno di compassione al Gentile; — oppure a un positivismo opaco e brutale. Lo Jaja scivola tra i due scogli, al solito; ma rimane chiuso fra di essi, e sbattuto dall'uno all'altro.

Per un verso, dunque, il « movimento » dello Jaja è supercronologico: atemporale dev'essere, appunto perchè onnitemporale. Non temporale quindi, ma eterna e « di natura », l'anteriorità dell'essere al suo manifestarsi; o — come anche lo Jaja si esprime — dello « esserci del *sè* nell'essere » al suo « sopravvenirgli ». Senonchè, per questa via, quale spiegazione può esser data alla successione progressiva reale nel tempo, con anteriorità e posteriorità propriamente cronologica? Giacchè è essenziale a siffatta successione (proprio nella sua positività umana e mondana, che tanto sta a cuore ai « moderni ») che il « dopo » sia una novità rispetto a un « prima », che era già senza di lui (e non semplicemente una novità eterna e assoluta, rispetto a un prima che gli è identico nell'essenza); — che nel momento di « prima » qualche cosa *non* si sia *ancora* manifestato (e si prenda, ripeto, il *non ancora* in senso cronologico; non puramente logico e ideale).

Lo Jaja si sforza, è vero, di dimostrare come allo stesso « divenire eterno » sia necessario il « divenire in tempo »: come esso includa nel suo stesso concetto l'opposizione, l'attrito, lo sforzo, la ricerca, e via dicendo. Ma qui appunto si annida la contraddizione; in quanto questo « attrito » è preso in due modi ben diversi; a volte come attrito già necessariamente e in eterno superato e negato nel trionfo, a volte come attrito reale, non ancor superato (e che potrà anche non esser superato) in un certo momento del tempo. Onde la tremenda aporia dei rapporti fra il temporale e l'eterno resta ineluttabilmente aperta; e costituirà invero una delle preoccupazioni fondamentali del discepolo, Giovanni Gentile.

(1) Cfr.: *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*. Pisa, Spoerri, 1893; Introd., p. XXXVI.

IV. — I CONTEMPORANEI

Il positivismo — dominante sulla maggior parte dei filosofi non solo, ma su quasi tutta la coltura europea nella seconda metà del sec. XIX° — nascondeva in verità, sotto all'unico nome, molteplici e divergenti indirizzi speculativi. Ma erano venuti via via prevalendo i motivi per un verso più tristi, e per l'altro più grami e quasi puerili, della dottrina stessa: da una parte quindi il pessimismo e il decadentismo, dall'altra il più greve e crasso materialismo. Secondo alcune dottrine, la scia appena luminosa dei fenomeni si perdeva nella notte dell'inconoscibile; notte che (nel suo mistero fatale, impervio alla ragione) finiva ineluttabilmente per somigliare alla « cieca volontà » dello Schopenhauer o allo « inconscio » dello Hartmann. Innanzi al vuoto pauroso di questo « inconoscibile » perdeva consistenza, perdeva valore suggestivo e propulsivo, la stessa idea del progresso e della spenceriana evoluzione. Secondo altre dottrine la riduzione materialistica operava nel senso di ridurre, in ognuna delle sintesi per mezzo delle quali si realizza l'umana attività, gli elementi superiori a quelli inferiori, l'attività alla passività, il valore al fatto bruto e insignificante, la libertà alla meccanica necessità. Così il positivismo — che pure s'era inizialmente presentato sulla scena come rivendicatore della potenza e grandezza dell'uomo su questa terra e in questa vita, senza illuminazioni nè soccorsi dall'alto — il positivismo, mentre conservava la tesi negativa, perdeva a poco a poco quella tesi positiva, che aveva costituito col suo fascino umanistico anche la sua ragion d'essere speculativa.

Vari movimenti di reazione cominciarono ben presto, naturalmente, a farsi valere; e molti di essi nascevano (anche, naturalmente!) dal seno stesso del positivismo. Così specialmente è accaduto per quell'indirizzo che vuole (come dicono gli spagnuoli) *tomar fuerzas de flaqueza*; trar coraggio, cioè, dalla più completa disperazione: voglio alludere a quell'indirizzo che si può chiamare ed è spesso infatti chiamato « finzionistico », e che il Vaihinger ha chiamato filosofia del « come se » (*Als Ob*). L'uomo vive in quanto valuta, spera, teme, agisce per procurarsi dei beni o evitare dei mali; non può neppure umanamente godere, se pensa che il suo « godere » sia un puro « fatto » senza « valore ». Se invece la verità esclude la

valutazione; se dal giudizio di esistenza non esiste alcun ponte per giungere alla sospirata riva del giudizio di valore; se quest'ultimo, in quanto pretende all'oggettività (e non può non « pretendervi » anche quando è convinto di non poterla «raggiungere»), è condannato a cercare un punto d'appoggio senza mai trovarlo; — se tutto questo è vero (dicono i finzionisti), vuol dire che, dunque, la stessa illusione e lo stesso errore sono un che di utile, anzi di vitale e profondamente umano. Questa posizione, piuttosto ingenua nella sua paradossalità (ma perciò appunto molto interessante) è del resto propria, in sostanza, anche della cosidetta « filosofia dei valori ». Ad essa però facilmente si può obiettare che la tendenza valutativa, nell'uomo, è una realtà essa stessa; e che perciò quella tendenza reale fa parte effettiva (non puramente illusoria) di quello che il Comte chiamava *le fait universel.* Non si vede perchè i sentimenti e le aspirazioni dell'uomo dovrebbero considerarsi meno reali delle presentazioni sensibili esterne. Specialmente si poteva rilevare — e con grande energia fu infatti rilevato — che l'attività, l'operosità finalistica dell'uomo, non è meno reale (nel linguaggio dei positivisti, non è meno certamente e irresistibilmente un « fatto ») di quel che sia la materia (in senso lato) su cui si esercita questa sua attività. Anzi gli ostacoli e i limiti (insisterà qualcuno) non sarebbero neppure avvertiti, se non si dispiegasse contro ed oltre ad essi la suddetta attività. E nel buon successo dell'azione, nei buoni frutti dell'opera umana (non nella passiva momentanea constatazione del fenomeno) dovrà allora ricercarsi il criterio della verità. Così ragionarono quei pensatori che si dissero poi « pragmatisti ». Ma questa posizione rimaneva filosoficamente assai vulnerabile, perchè ambigua ed incoerente, finchè non forniva una risposta più decisa ed esplicita riguardo al problema di quei « dati », su cui l'operosità umana si esercita; della « natura », in altri termini, nella quale l'uomo si trova a vivere ed agire; e finchè anche non si pronunziava con maggior risolutezza sul rapporto che corre fra la realtà di quei dati e la realtà del pensiero (o della coscienza). Alcune correnti pragmatistiche, veramente, si sforzarono di toglier valore al problema del dato iniziale; dicendo che esso, come bruta materia, non vale proprio la pena che ci si occupi tanto di lui. Ma una dichiarazione siffatta è già di per sè una specie di autoliquidazione del sistema. Chi potrà mai dire, infatti, che cosa potrà venir fuori dallo « ignoto tenebroso » in cui viviamo e procediamo per così dire a tastoni? E dirlo « poco importante » sarà davvero un'affermazione filosoficamente fondata, o si ridurrà a una comoda evasione, a pro' della tranquillità dell'anima

e del pensiero? Altre correnti poi si sforzano, invece, di eliminare la realtà ingombrante della «coscienza», riducendo la psicologia a studio del «comportamento» (*behaviour*); ma qual miglior modo, per segnar la propria condanna come filosofi, che pretender di pensare che non c'è nessun pensiero, pretender di accorgersi che nessuno s'accorge mai di nulla? Eppure anche il «behaviourismo» aveva ed ha il suo germe importante (anzi prezioso) di vero, in quanto afferma che non può esistere una coscienza come mero riflesso inerte (epifenomeno, dicevano i positivisti); — la coscienza accompagna un'attività, un'operazione vitale, uno stato energico, vibrante, autoaffermativo.

Ho fatto qui un breve accenno a queste correnti ben note di pensiero, soltanto perchè meglio risulti la superiorità, di cui non poteva non apparir fornita la tradizione hegeliana, per reagire vittoriosamente contro gli aspetti negativi e grami del positivismo (i quali per verità non erano, come abbiamo osservato, tutto il positivismo). Un ritorno energico alla tradizione hegeliana appariva perciò abbastanza naturale; specialmente se persisteva l'abborrimento per lo spiritualismo tradizionale. Ma in nessun paese questo ritorno fu così energico, e di così vasta portata culturale, come in Italia.

A ciò contribuirono varie circostanze; ma in prima linea il fatto che, in Italia appunto, la tradizione hegeliana aveva sempre avuto e continuava ad avere carattere spiccatamente umanistico, e — nei suoi più tipici rappresentanti — spiccatamente antireligioso. Essa perciò, in Italia più che altrove, appariva sirena invitante per le confuse aspirazioni di un umanesimo quasi mistico, che voleva bensì salvare i valori religiosi come umana esperienza e potenza di vita, ma senza aderire a nessuna religione propriamente detta; senza subordinare cioè in alcun modo l'umano al divino trascendente. Si volevano cioè riconoscere ed esaltare i valori, ma senza appoggiarli a una Realtà trascendente; che era appunto ciò che volevano fare i nostri hegeliani. Era quindi, in certo modo, tornata la loro ora.

L'epoca trionfale del positivismo non era però certamente passata, non poteva essere passata invano. Non invano specialmente si era insistito sulla necessità di «umanizzare» i problemi; non invano poi le correnti pragmatistiche avevano insistito nel sostenere che la «vita» è tutta «azione», e che la stessa conoscenza non è concepibile se non come una forma di azione; non invano il contingentismo aveva insistito sull'aspetto di novità che presenta ogni

momento del reale, e in particolare ogni momento della vita umana; non invano la filosofia dei valori, e la stessa filosofia finzionistica o del « come se », avevano insistito sul fatto che le credenze, le valutazioni umane sono delle realtà effettive, anzi più sicuramente effettive delle vie lattee e dei sistemi solari (per un verso), e del regno dei puri spiriti o del *nunc stans* dell'eternità (per un altro verso); non invano, infine, la direzione « umanistica » di gran parte della coltura del sec. XIX aveva insistito (spesso con grande superficialità di pensiero) sull'impossibilità di trascendere, con mezzi umani, i limiti dell'umanità.

L'idealismo rinnovato prese perciò posizione ostile, da una parte, contro ogni scienza (naturalistica) del subumano; dall'altra parte, contro ogni metafisica (teologizzante) del sovrumano. Era ben naturale perciò che padre spirituale di questo rinnovamento dovesse esser considerato lo Spaventa, e non per es. il Vera o il Maturi. Lo spirito « teofobico » dello Spaventa aveva il suo sviluppo e la sua piena fioritura in Benedetto Croce.

Una caratteristica fondamentale però di questo pensatore — e per la quale nettamente conviene, subito dopo averlo accostato, distinguerlo dallo Spaventa — sta nella vastità della sua coltura, e più ancora nella sua curiosità sempre inesausta e nella molteplicità dei suoi interessi speculativi. La filosofia idealistica è stata ed è sempre per lui, essenzialmente, una « metodologia ». Essa gli fornisce i criteri ricostruttivi e valutativi, nel campo della storia e della critica estetica. In quest'ultima, in modo particolarissimo (e per quanto molti ora sostengano il contrario) non credo si possano equamente negare le sue grandi benemerenze. Di fronte al piatto ed ingenuo (oh quanto ingenuo!) verismo materialistico, è profonda in lui la sensibilità per quel che c'è di peculiare, di sempre nuovo, di sempre diverso, in ogni opera d'arte. L'individualità di questa non consiste — osserva il Croce — nella completezza dei particolari realistici, o nella destrezza illusionistica di un fotografico imitare; ma piuttosto nella unità concorde di significato, nel valore espressivo ed insostituibile di ogni parte e di ogni momento. Per altro verso, di fronte all'indeterminatezza vaga, all'irritante « sempre al di là » di un misticismo estetico male inteso, il Croce sente ed energicamente rivendica il valore intrinseco, concreto, effettivo, dell'opera d'arte. Questa non è un criptogramma, e neppure è semplicemente un'indice teso verso il mistero, un sospiro, un pretesto per far sentire la solennità della pausa di tenebra o di silenzio, una melodia udita che serva soltanto per far da preludio alle « più dolci (secondo l'espres-



sione del Keats) melodie non udite» (1). È invece, propriamente e sul serio, *espressione*: vera incarnazione, manifestazione primordiale e spontanea del sentimento, nata a un parto con l'intuizione originaria, aurorale, dello spirito: sintesi *a priori* di intuizione ed espressione (2).

Certo questa dottrina era stata preparata, presso di noi, dal Vico e dal Gioberti (di cui il Croce infatti si proclama il continuatore); per non parlare dei romantici tedeschi, come lo Humboldt e lo Schelling. E preparata da una lunga tradizione era anche la teoria crociana del linguaggio come corpulenza espressiva e fantastica del sentimento, non punto arbitraria nè convenzionale, ma insostituibile e indeducibile, perchè creata nell'atto stesso della sempre rinnovata teoretica intuizione. Evidente è l'analogia con la teoria giobertiana del *segno-temmirio*. Ma al Croce spetta il merito di aver trovato una formulazione scientifica, di gran lunga più limpida e consapevole, di tale dottrina.

La metafisica connessione fra il sensibile e l'intelligibile — salvezza del pensiero contro l'infausto dualismo platonico o cartesiano — aveva permesso al Gioberti di accennare (senza però veramente riuscire a sviluppare) una teoria della *parola*, in senso larghissimo, come mediatrice cosmica; come ponte di passaggio dall'una all'altra sfera della realtà, e che quindi ha una funzione analoga a quella che un'antica tradizione attribuisce all'uomo: «orizzonte» fra terra e cielo, fra corpi e spiriti. Certo però tutto questo non era possibile se non presupponendo una di queste due cose: o che il mondo spirituale e quello corporeo siano in rapporto di analogia, il secondo contenendo una certa imitazione del primo, e il primo contenendo la positività del secondo nella sua eminenza, e dando così un fondamento reale all'imitazione: — oppure che il lato corporeo e quello spirituale siano le due faccie inseparabili di qualsiasi realtà; il primo essendo la manifestazione del secondo, ma l'esistenza di questo non trascendendo in alcun modo la sua manifestazione.

Il Croce naturalmente si è attenuto alla seconda dottrina; senza neppur considerare la prima come degna di speciale confuta-

(1) «Heard melodies are sweet, but those unheard Are sweeter still».

(2) Cfr.: *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (Bari, Laterza, 1912), pp. 11 - 14) e *passim*); *Breviario di estetica* (Bari, Laterza 1924), pp. 45 - 51 (e *passim*). La dottrina del *sentimento*, come passione pratica teorizzata nell'espressione, si trova però la prima volta nel *Breviario*. Ed è stata poi sempre mantenuta dal Croce; cfr.: per es. *Critica*, a. XXIX, 1931, fasc. 4; p. 300: «....la parola «sentimento» designa .... niont'altro che la forma pratica dello spirito .. in quanto è discesa a *materia* di elaborazione intuitiva e fantastica .... ».

zione. Ed è stato, nelle sue deduzioni, inflessibilmente coerente. La creazione artistica (egli dice) è creazione teoretica; è il primo grado della vita dello spirito, nel quale lo spirito prende coscienza di sè esprimendosi nel fantasma sensibile, individuale, concreto. Però in questo primo grado lo spirito esprime sè stesso come sentimento, non ancora come pensiero. Questa « espressione » non esprime nulla che sia antecedente ad essa; è perfettamente — come dice il Croce — « aurorale ». Ciascuna di queste infinite espressioni è perciò anche « totale »; in ciascuna infatti lo spirito si trova (esprimendosi) tutto intero. E ciascuna è, ad un tempo, spirituale e sensibile; non solo indissolubilmente, ma proprio indistinguibilmente (se non per astrazione successiva; che del resto non si capisce bene, date le premesse del Croce, come possa aver luogo).

A questo primo momento segue un secondo, anch'esso, e anzi superiormente, teoretico: quello del puro concetto. Puro, non già perchè sia separato da ogni fantasma sensibile; giacchè anzi non è pensabile se non come predicato di questo. Puro come categoria, come universale in senso rigoroso (per distinguerlo da quelli che il Croce chiama pseudo concetti). Il concetto non è derivato per astrazione dal fantasma, ma » creato » e riferito a questo; tolto il riferimento, perde ogni significazione. L'uso dei concetti (che sono poi i concetti di « valore », non separati da quelli di realtà, anzi con questi affatto identici) è rigorosamente limitato (come direbbe il Kant) all'esperienza sensibile; a quell'esperienza che ha il suo punto d'origine nell'intuizione-espressione. L'uomo, quando pensa, non *ricostruisce*, ma veramente e propriamente costruisce, sulla base di altre sue costruzioni antecedenti. Non emerge da una natura a lui inferiore; neanche poi emerge dal suo proprio livello fino a cogliersi in modo sovrumano, come autocoscienza del pensiero puro. Da una parte e dall'altra, c'è il puro vuoto: il nulla. L'uomo solo veramente è. Se questo duplice vuoto par qualche volta che abbia un certo essere, questo però gli è conferito soltanto dall'uomo, che in quel nulla proietta i suoi terrori e le sue speranze, come se ci fosse un oggetto terrificante o attraente, la cui realtà non si esaurisse tutta nella realtà di quegli umani sentimenti.

Come poi, date queste premesse, possa il Croce distinguere dall'attività teoretica l'attività pratica, e caratterizzare questa come un'altra specie di « fare », di « costruire », non mi par tanto facile d'intender chiaramente. Sembra che per il Croce sia essenziale alla pratica (in opposizione alla teoria) la volontà di mutazione e di conflitto: il dirompersi nelle varie individualità pratiche o

« istituzioni » (che per lui vuol dire sostanzialmente lo stesso) (1). Ed è singolare come, nella dottrina del Croce, a volte la pratica sembri sovrastare alla teoria, a volte invece sottostare (specialmente quando si tratta della pratica di primo grado, e cioè del momento « economico »; che potrebbe ben dirsi qualche volta una specie di ripostiglio, in cui trova asilo tutto ciò che per le altre attività dello spirito è il « brutto », il « falso », il « male »). Comunque però si voglia intendere questo passaggio dalla teoria alla pratica, certo per il Croce esso è necessario; si compie eternamente nella « storia ideale » dello spirito. Nell'attività pratica si ha poi una bipartizione, simmetrica a quella propria dell'attività teorica. In un primo grado lo spirito semplicemente agisce, si soddisfa (entro certi limiti) in un'azione indistinguibile, in concreto, dall'intenzione; in un secondo momento dirige la sua azione secondo una legge che istituisce esso medesimo, e di cui vuole la universale validità. Anche in questo caso il secondo momento non può trascendere la sfera del primo, nè può dirigersi alla realizzazione di altri scopi. Si tratta solo di volere questo scopo (« economico ») secondo una norma universalizzabile; non di volere un bene che trascende tutti i beni empirici e le realizzazioni umane (sebbene magari contenga tutto ciò in un modo eminente).

L'uomo non può veramente amare se non sè medesimo; o più esattamente il suo proprio agire, mentre agisce. Soltanto, può e deve amarsi nel miglior modo. L'uomo singolo, che è una « istituzione », non può aspirare a vivere oltre a quel complesso di azioni e di eventi da cui è appunto costituita tutta la sua vita (il « sua » significando solo, appunto, l'unità pratica e provvisoria di un'istituzione, che lo spirito si è foggiato per certi scopi). Soltanto può e deve aspirare a vivere « immortalmente » (secondo una legge, cioè, il cui valore è eterno) la sua vita mortale. Immortale è solo la storia; ed è un mutare in cui tutto muta, salvo lo stesso ritmo dell'eterno mutare (2).

Tra le attività diverse dello spirito il rapporto è di « distinzione »,

(1) Cfr.: in proposito specie *Frammenti di etica*, *XXII* (Bari, Laterza, 1922, 95-97): « .... lo Spirito forma esso e trasforma e disfà quei gruppi e relazioni di tendenze e abiti nei quali si configura l'individualità, nè più nè meno che forma e trasforma e disfà quelle che si dicono istituzioni sociali o storiche .... ». Per la distinzione fra il senso *pratico* e il senso *estetico* dell'individuo o della *personalità*, cfr.: per es. *Nuovi saggi di estet.*, Bari, Laterza, 1920; pp. 232-6.

(2): Cfr.: per es. *Brev. di Estet.*, ed cit., p. 80: « .... l'idea del circolo non è poi altro che la vera idea filosofica del *progresso*, dell'accrescimento perpetuo dello spirito e della realtà in sè medesima dove niente si ripete salvo la forma dell'accrescimento ......).

non di mera «opposizione». Questo è forse il punto più felice della dottrina crociana; non tanto perchè risolva il problema del «processo» hegeliano, ma perchè contribuisce a render manifesto come sia impossibile risolverlo, rimanendo nel circolo chiuso del dialettismo stesso dello Hegel. Il «circolo» crociano, del resto, ha come suo specifico difetto quello di congiungere il bisogno con la impossibilità della «gerarchia» tra le varie forme dello spirito. Bisogno: perchè il significato stesso del grado superiore è quello di superare, presupponendolo, il grado inferiore. Impossibilità: perchè in ogni manifestazione dello spirito questo è presente come totalità, in una specie di circolo che questa volta può ben dirsi circolo magico, chiuso e insuperabile.

Ma ciò che conferisce agli scritti del Croce il loro particolare fascino, e ad un tempo il loro «limite» (come espressione di esperienza umana), è la simpatia indulgente per tutto quello che è opera, compito nettamente e limpidamente segnato; simpatia che però (ecco il rovescio della medaglia) indissolubilmente e sempre si collega con l'ironia beffarda contro ogni aspirazione dell'uomo a trascendere, in qualsiasi modo e in qualsiasi senso, l'opera sua. Sotto l'uno e sotto l'altro aspetto, il Croce presenta una notevole analogia con lo Spaventa. Ma, nel suo culto per la «umanità operosa», è infinitamente più concreto dello Spaventa; più vigile, attento, curioso osservatore che lo Spaventa fosse; più pronto a rifare in sè le più varie esperienze umane (interpretate però sempre — e qui ecco, di nuovo, il rovescio della medaglia — in modo da togliere ogni riferimento a una realtà superiore, o anche a una realtà inferiore allo stesso umano pensare ed agire). L'unica religione del Croce (quella almeno che ha trovato manifestazione nelle sue opere) è appunto questa specie di «religione dell'umanità; ma dell'umanità come perpetuo insonne «agire», adoperarsi, prender posizione, assumere iniziative. Un tale entusiasmo quasi lo accieca di fronte a quelli che sono i limiti reali e terribili dell'opera umana; lo rende freddo innanzi a certuni dei problemi massimi di quello che il Chesterton chiamerebbe l'«uomo eterno» (1): il logorio delle forze, la malattia, il dolore, la morte. Eliminata la realtà dell'individuo, nulla v'è che la morte possa veramente distruggere. Il culto dei morti non ha nessun oggetto: il pianto sulle loro tombe non ha significato. Importa *solamente* continuare l'opera loro.

Il termine «uomo» muta continuamente anche nel Croce (come

(1) *The everlasting Man* (titolo di un'opera pubblicata a Londra; edit. Hodder and Stoughton; 1ª ediz., 1925).

in genere negli hegeliani) il suo significato, trascinando il sistema in un groviglio di contraddizioni. Si dice che l'umanità, la storia, lo Stato non esistono se non nei singoli: ma poi si dice che i singoli sono costruzioni artificiali e provvisorie (istituzioni) della storia. Si dice che l'attività spirituale è sempre consapevole, trasparente a sè stessa; ma poi si dice che la storia agisce attraverso agl'individui, al di là delle loro intenzioni; e si dice anche che l'uomo deve affidarsi alla grazia, all'ispirazione che gli viene dalle *profondità* (a lui stesso, dunque, in certo modo misteriose!) della sua coscienza. Si deride la metafisica delle « possibilità »; e pure si dice che lo spirito ha sempre in riserva infinite possibilità, che dovranno attuarsi nel futuro; le quali sono già possibili, sebbene lo spirito non le pensi ancora. Si dice che lo spirito si acquieta e si soddisfa in ogni suo atto, ma nello stesso tempo si dice che non si soddisfa, e che anzi il suo essere è sempre soltanto un passare da un grado all'altro della sua attività, ma poi di nuovo si afferma che, per es., ogni opera d'arte è qualche cosa di ben fisso e determinato, e che può essere conservata e riprodotta (1).

In fondo a tutti questi avvolgimenti del pensiero, non è difficile cogliere il solito equivoco: che cioè l'accettazione del trascendente significhi niente meno che la negazione pura e semplice, la catastrofica distruzione dell'immanente e dell'umano, invece di significare la sua esaltazione, il suo potenziamento, la sua « salvezza ». A questo equivoco se ne collegano altri: che l'immobilità dell'attività eterna (il riposo di Dio, o il riposo in Dio) sia la pura negazione, e non piuttosto la salvezza del movimento che corre nel tempo; — che l'oggettività presupposta al pensiero e al volere umano sia la distruzione, anzi la negazione anticipata del pensiero e della volontà, e non piuttosto anch'essa un'attività analoga (pur non essendo identica) a quella umana.

Nel portare le sue armi — bene affilate, del resto, e ben maneggiate — contro lo spiritualismo tradizionale, il Croce si foggia di quest'ultimo un'immagine di ultraplatonica astrattezza e di esasperato dualismo, che può trovarsi soltanto in alcune forme (filosoficamente mostruose) della suddetta tradizione.

Volendo ora dir qualche cosa dell'altra grande figura contemporanea dello hegelismo italiano, Giovanni Gentile, converrà anzitutto notare come nelle sue opere il motivo « umanistico » sia divenuto

(1) Tanto che su questo punto il Croce ha energicamente combattuto il Gentile, allorchè questi (più coerentemente alle premesse idealistiche) aveva sostenuto che ogni *lettura* di un poema, per es., è *creazione* di un altro poema.

« teo-umanistico », intransigente, totalitario, simpaticamente fanatico piuttosto che antipaticamente sorridente dall'alto di una fredda ironia. Umanesimo dunque, panfilosofico; e non semplicemente metodologico. L'oggetto, di cui comunque l'uomo si occupa, non può mai (ecco il chiodo su cui batte continuamente il Gentile) distinguersi da quell'attività stessa, con cui l'uomo appunto si occupa dell'oggetto, si travaglia intorno all'oggetto, se lo viene a poco a poco determinando e costruendo. Quest'attività, d'altra parte, non può esserci se non in quanto sa di esserci; s'identifica al suo « sapersi », senza residuo alcuno. Solo che l'attività, appunto per affermarsi (e non può non affermarsi, poichè ad affermazione si riduce anche lo sforzo per negarsi) deve porsi un limite, e superarlo nell'atto stesso in cui se lo pone. Questo limite è l'oggetto, il quale *è* solo in quanto *è tolto* (posto e tolto, risoluto, superato) nell'attività che si occupa di lui, e propriamente nella riflessione sempre in atto, con cui pensa di occuparsi, vuole occuparsi di lui. Uno dei punti, nei quali il pensiero del Gentile ha cominciato ad affermarsi, è infatti proprio quello della distinzione fra *intuito* e *riflessione*; — distinzione che egli ha criticato nel Gioberti, ritenendola insostenibile. Un presupposto (qualsiasi, e sia pur anche di un pensiero antecedente al pensiero successivo che ci riflette sopra) c'è solo in quanto c'è l'attività che lo ricostruisce come un suo presupposto; in tale attività soltanto esso è presente, ed anzi a tale attività esso s'identifica senz'altro. Una norma oggettiva per il pensiero c'è solo in quanto il pensiero la crea applicandola; e così via dicendo ed esemplificando.

Bene è vero che secondo il Gentile *tutte* le distinzioni si possono, anzi si debbono ammettere (1), ma solo come momenti di opposizione, a un tempo sempre necessaria e sempre negata, nel seno stesso di quel puro atto che è l'atto del pensiero. Quest'ultimo c'è, propriamente, non essendoci mai; sforzandosi in eterno di porsi come essere (già costituito, compiuto, *fatto*), e non riuscendoci, non potendo riuscire mai, e quindi trionfando, in questo suo non potersi estinguere. Il momento della « novità » perenne, del « sentimento » originario, per cui l'atto si rigenera sempre dall'intimo, è il momento della « soggettività » o dell'*arte*. Il momento della contrapposizione, per cui il pensiero tende sempre a fissarsi definitivamente nell'og-

(1) E perciò accusa di misticismo tutte quelle filosofie che non ammettono tutte le distinzioni. Cfr.: *Teoria generale dello spirito come atto puro* Bari, Laterza, 1924, 4ª ediz., p. 238: « Mistici dunque sono i critici di quest'idealismo piuttosto che i suoi propugnatori, poichè essi non mantengono nella filosofia tutte le distinzioni ».

getto, è il momento della «oggettività» o della *religione*. Il momento della sintesi eterna, per cui il pensiero afferma (in quanto sempre riafferma) la sua infinità perenne e nuova, attraverso alla contrapposizione che nega se stessa e si riconduce all'identità dialettica, è la realtà concreta attuale dello spirito, la filosofia. La contrapposizione invero non c'è se non come atto del pensiero contrapponente; e questo non può contrapporre, a sè stesso, se non sè stesso come altro, nell'altro poi riconoscendosi.

E questa è anche la ragione per la quale le *res gestae* non si distinguono dalla *historia rerum gestarum*, se non come *res gestae* da *res gestae* o *historia* da *historia*, nell'ambito della sempre diversa e pur sempre identica attualità. Così anche la critica estetica non si distingue dall'opera d'arte, se non come opera da opera o critica da critica, nell'ambito onninclusivo di quell'opera sempre nuova e sempre diversa, che è la storia universale; la «teogonia» eterna, che si adempie nell'intimo del nostro stesso essere (1). Perciò anche ogni «traduzione», ed ogni «lettura», è una nuova opera d'arte.

Chè se qualcuno insiste, osservando che gli atti spirituali sono diversi, successivi l'uno all'altro (anche se non si vuol parlare di atti spirituali di persone diverse) il Gentile risponde che tale molteplicità è puramente empirica: è vero che non ci può non essere, ma è vero anche che non ci può essere se non in quanto è negata. Tale molteplicità è eternamente posta e tolta dall'attualità perenne dell'unico spirito (unica persona, unico soggetto della storia) che si dispiega attraverso a questi distinti solo per negarne la diversità; e in questa negazione affermare la propria semplicissima indefettibile identità, o meglio identificazione in atto (sempre in pericolo, sempre salvata).

Il progresso del pensiero è il suo riflettere; il suo ripiegarsi sopra di sè, il suo prender coscienza di sè. Ma non si può avere un'autocoscienza definitiva, come momento terminale e supremo: l'autocoscienza è già in qualunque momento, come sforzo per trovarsi, e non c'è mai come qualche cosa di già trovato (il *sè* è sempre presente, ma sempre come problema). Bisogna crescere, per essere; si è, veramente, solo in quanto si è consapevoli di «non essere an-

(1) *Teoria gener. dello spirito come a. p.*, ed. cit., p. 239. Per il momento soggettivo (*arte*) come *sentimento* o *natura* cfr. spec.: *La filosofia dell'arte* (Mil., Treves, 1931-IX), *passim*, e spec. P. I., cap. 4; pp. 166 (non 167, come segna l'indice) — 196. Nel «*sentimento*» si trovano le «colonne dell'universo»: «la forza che regge e sorregge l'animo, e nell'animo tutto che vi si accoglie ed incentra, è appunto il sentimento» (p. 178). A p. 260 la *natura* è identificata (in quanto è natura dell'idealista, non del naturalista) col *sentimento* e col *soggetto*: «.... quel soggetto, che il pensiero trova dentro se stesso, come l'essere di cui è il divenire».

cora » (1). In questa considerazione si trova quello che si potrebbe dire il « motivo di fervore » di tutta la *pedagogia*, e anzi di tutta la *politica* gentiliana: concentramento di ogni valore (coltura, scienza, arte, nozione, Stato) nell'intimo della coscienza personale (di quell'unica Persona, che si afferma in tutte le persone (2)), e propriamente come affermazione di sè attraverso alla negazione voluta e al suo travagliato superamento: posizione e negazione della « natura ». Tutti i problemi tradizionali sono così presentati, anzi drammaticamente evocati nella forma di una dialettica che può qualche volta sembrare verbale, anzi verbalistica, ma che in realtà (conviene riconoscerlo) s'ispira a un principio ideale profondamente sentito e vissuto; principio che dev'essere criticato, ma che solo dagli stolti può essere semplicemente deriso. Tale principio ideale è quello dell'identità fra « essere » ed « affermarsi » (manifestarsi a sé stesso); fra « manifestarsi a sè » e « ritrovarsi in altro »; fra ritrovarsi » e « ricercarsi »; in modo che l'identità sia sempre problema da risolvere, e non mai problema già risolto; e che per risolversi « toglie » (non ha mai definitivamente « tolto ») qualunque diversità o pluralità (la quale non può essere, per il Gentile, se non opposizione di contraddizione perfetta: A — non A).

In tale opposizione di contraddizione perfetta finisce così per risolversi qualsiasi relazione. Essere « in relazione con l'altro » significa allora, *simpliciter*, essere « l'altro ». Siccome poi ogni forma di essere non è definibile, appunto, se non in relazione con tutte le altre, così bisognerà concludere che ogni forma di essere è tutte le altre; non può essere se non *divenendo*, attraverso le altre, sè stessa. Tuttavia il *divenire* è preso, dal Gentile come da tutti gli hegeliani, in due significati ben diversi. Da un lato è preso come la « attività » negante, in virtù della quale l'essere (per il Gentile, l'*io*) pone l'altro come già negato, e così pone (« sta ponendo », non « ha mai posto », in modo da poter riposare sugli allori) il suo stesso essere, che consiste in tale negazione. Ma, da un altro lato il divenire è preso come il passaggio cronologico da un limite a un altro, da un'opposizione all'altra. Questo « passare », si dice, non è reale se non come molteplicità negata, nell'eternità « puntuale » dell'atto del pensiero. Intanto

(1) *Teoria gener. dello spirito come a. p.*, ed. cit., *passim*, e, per es., pp. 22-23: « Se vogliamo sapere quello che noi siamo, dobbiamo pensare, riflettere su quel che siamo; il trovare dura tanto quanto dura la costruzione dell'oggetto che si trova; tanto si trova quanto si cerca;.... ». Vedi anche p. 49: «..... l'essere del pensiero..... è..... *non essendo*.... e perciò ponendosi, divenendo ».

(2) Cfr. per es.: *Logica*. Bari, Laterza, 1923[2]), vol. II, *passim*, e, p. es., a pp. 257-259, 270-1. E v. anche: *Il soggetto della storia* (negli « Scritti filosofici pubblicati per le onoranze nazionali a B. Varisco », Firenze, Vallecchi, 1925; pp. 179-195).

però, *dopo* che sia stato negato, dev'esser posto e negato di nuovo, *Fu* posto in un modo; *sarà* posto in un altro; come «togliere», veramente, questa dualità di passato e di futuro? Si toglie — replica il Gentile — osservando che anche la «posizione» futura non sarà se non in virtù di quell'«attualità» dello spirito, la quale, per essere semplice e indefettibile, si trova già tutta presente fin d'ora. Senonchè in questo caso bisognerà anche sostenere che l'attualità presente (nel senso anche cronologico del termine) contiene in un modo virtuale (*prima* che si producano) le opposizioni future; le contiene, dico, antecedentemente al loro effettivo essere attuale in un certo momento del tempo. Ma allora l'attualità dello spirito non si risolve pienamente nella sua storia in tempo. Ha una storia sua intrinseca, istantanea ed eterna; per cui essa nega l'infinita successione di tutti i momenti possibili di opposizione, riducendoli a posizione sua; — e vien poi specificando questa sua negazione nel tempo, suscitando e disperdendo l'apparenza del «prima e del dopo». E anzi la successione effettiva nel tempo, le manifestazioni successive concrete, le autolimitazioni e i successivi superamenti, vengon tutti di un colpo svalutati, nell'affermazione che l'«unica battuta» dello spirito supera, e non può non superare tutti i limiti possibili, in una volta sola; sebbene non possa non sembrargli che l'uno dei limiti sia posto dopo l'altro. La «diversità» dei movimenti è insomma affatto svalutata; la pura purissima attualità, che si afferma negando, non lascia nessun valore intrinseco ai limiti che essa nega. E neanche si può dire propriamente che vi sia progresso, nel passare da un limite già superato a un altro da superare ulteriormente. Giacchè anche il progresso storico nel tempo è di nuovo svalutato, a favore del progresso eterno, che consiste nel porsi *attualmente* dello spirito come progrediente (in un'attualità che è sempre la stessa) sopra infiniti limiti possibili — che sono tutti sempre, in fondo, *antecedenti*; — nessuno dei quali potrà insorgere realmente, nel futuro», di fronte a quell'attualità, e farle correre un rischio di sconfitta. Superare un limite è lo stesso che accorgersi di averlo già superato, in virtù di quel «potere profondo» che l'uomo ha in sè medesimo, «anche senza saperlo» (1).

Ed ecco (nonostante gli sforzi vigorosissimi, veramente ammirevoli, del Gentile) ripresentarsi, ineluttabile, la dualità del temporale e dell'eterno; dualità che può essere soltanto mascherata con una identità verbale («atto», «attualità»). Per un verso gli atti succes-

(1) Cfr.: *Logica*, ed. cit., vol. II, p. 24.

sivi, in cui si manifesta empiricamente l'attualità dello spirito, sono questa stessa attualità; — quest'ultima cioè non è nulla fuori di essi, e non è se non pensandosi come posizione e superamento di ciascuno (distraendosi, a volta a volta, per concentrarsi sopra ciascuno (1)). Ma, per un altro verso, questa « attualità » è nel suo vero essere un « potere profondo » (e qui si sente l'eco dello Jaja) che *già* sempre contiene in sè, come negate, tutte le sue manifestazioni, essendo già (sempre) oltre ad esse, e svalutandole tutte; sebbene poi se le sgrani per così dire tutte, ad una ad una, per prendere consapevolezza, e così rassicurarsi sulla realtà di quel suo « potere ». Insistendo nella prima via, il divenire eterno dovrebbe finire per incarcerarsi nel « divenuto »: — nella manifestazione puntuale (in senso psicologico e cronologico), in cui il passato sia *soltanto* costruzione presente retrospettiva, e il futuro so*ltanto* costruzione presente prospettiva. Insistendo nella seconda via, il divenire eterno dovrebbe per coerenza essere affermato come trascendente alle sue manifestazioni successivamente consapevoli. Trascenderebbe al fenomeno, come sua fonte prima e sempre inesausta, una « inconsapevolezza » creatrice.

Tutte queste difficoltà non possono certo esser risolte, finchè ogni distinzione sia iperbolicamente schematizzata a contraddizione, e non si ammetta una gerarchia ontologica di forme di essere (e quindi di attività), ciascuna delle quali esclude bensì da sè le forme inferiori « come inferiori » (contenendole però in sè, in una maniera eminente), ma non ne esclude la possibilità come imitazione o analogia sua; — come un diverso che non è « puro diverso », un altro che non è « puro altro »; — come un diverso cioè che è anche identico, ma solo sotto certi limiti e in un certo senso.

Solo così l'attualità « in tempo » potrà esser riconosciuta reale di fronte all'attività « eterna », senza travolgere e disperdere quest'ultima nella fuga dei fenomeni; o imprigionarla nell'attimo come fiammella sull'orlo di due abissi oscuri.

Questi motivi contrastanti, che abbiamo notati ora nel Gentile come prima nel Croce, rendono più che altro, a mio credere, conflitti di « superficie », o di « sfumatura », i conflitti recentemente determinatisi fra il Croce e il Gentile, e fra gli stessi discepoli della scuola gentiliana. Giacchè la forza apparente, ma la debolezza reale di ogni concezione puramente dialettica della realtà universale, consiste nel fatto che essa in un certo senso giustifica tutti i motivi

(1) *Logica*, ed. cit., II, 48: « La vita dello spirito.... è sempre una distrazione, un rapimento, un'estasi ».

di pensiero, ma a patto che ciascuno s'identifichi con tutti gli altri. Quindi una filosofia dialettica — in questo senso — può differir da un altra solo in quanto fa batter l'accento su una parte o sull'altra del sistema. E il motivo, che determina questo *Redeton*, è spesso di natura extrafilosofica.

Negli ultimi anni si è accesa, fra il Croce e il Gentile, una vivace polemica. Il primo rimprovera al secondo la vanificazione del reale in un atto ineffabile; la deficienza di concretezza e di ricchezza qualitativa di determinazioni; l'incapacità a distinguere nello spirito attualità positive, diverse le une dalle altre e unificantisi senza negarsi, anzi richiamandosi, presupponendosi, implicandosi l'una l'altra. Il secondo accusa il primo di dogmatismo empirico; di separare l'uomo pratico dall'uomo teoretico, facendo della pratica qualche cosa d'istintivo e d'irrazionale; di distinguere in ogni campo l'attività spirituale dalla riflessione che prende quell'attività spirituale come suo oggetto. Senonchè, a ben guardare, si ha l'impressione che ciascuno rimproveri all'altro quelle che sarebbero, in fondo, anche le conseguenze del suo stesso sistema, se si dovessero svolgere ugualmente *tutte* le sue premesse. Così per es. il Croce è obbligato a riconoscere che nessuna « forma » dello spirito è propriamente reale, ma piuttosto l'attività unica, lo *actus purus*, che eternamente passa attraverso a tutte; il che porterebbe assai facilmente come conseguenza la dottrina gentiliana dello spirito come categoria sempre una, pure attraverso a determinazioni sempre diverse. Ma d'altro canto il Gentile sostiene che l'unità non è reale se non nelle distinzioni stesse e che le distinzioni sono sempre nuove; il che porterebbe ad ammettere quella spinta in avanti, quel porre sempre altro, quello « innovare » che il Croce attribuisce alla pratica, e che dev'essere poi interpretato e (retrospettivamente) giudicato dalla teoria. Si tratta quindi piuttosto — io direi — di differenze di temperamento: il Croce ha vivissimo il senso della diversità concreta, qualitativa, ricca, esuberante, attraente, della universale realtà e della storia umana; — mentre il Gentile sente la concretezza piuttosto, anzi soltanto nella riflessione attuale che lo spirito fa sulla realtà oggettiva e sopra sè stesso, nella inquietudine dialettica di questa riflessione che passa attraverso a un molteplice obiettivo, ma senza dar valore a nessuna parte, a nessun aspetto determinato di esso (se non come a limite, da oltrepassare).

Il motivo crociano della diversità, della ricchezza qualitativa e della positività simultanea o successiva dei distinti, ha trovato parecchi interpreti, sostenitori, continuatori. Fra questi il De Rug-

gero, persona di grande curiosità e agilità intellettuale che oltre a varie opere di storia della filosofia ha composto una storia del liberalismo europeo (1), e recentemente ha passato in rassegna sulla « Critica » parecchie delle correnti filosofiche ora dominanti in Europa e in America, ricercandovi più che altro uno stimolo mentale, un fermento di pensiero, un mezzo per « rinfrescare » la speculazione, per « risentire » i problemi da capo, anche quelli che erano stati solennemente superati. Certo però il De Ruggero nelle sue ricostruzioni storiche (spesso assai limpide e felici) oppone sempre all'*attività* infinita dello spirito (la cui consapevolezza sarebbe propria della filosofia moderna) la *inerzia* infinita dell'idea oggettiva (che sarebbe caratteristica della filosofia platonizzante, quale è per il De Ruggero tutta la filosofia ellenica e la scolastica; non uscendo quest'ultima, sempre secondo il De Ruggero, dai quadri appunto dell'intellettualismo ellenico). Così anche questo pensatore appare dominato dal solito pregiudizio: che affermare l'esistenza di un oggetto come *presupposto reale* di un'attività che intorno ad esso si esercita, significhi negare ogni attività (magari più « alta », più « attiva »!) all'oggetto stesso; il quale ultimo è perciò preso soltanto (*exclusive*) come astratta idea, come ente di ragione, come oggetto che è puro termine mentale (*cuius esse est obiici*); non come *res* esso stesso, come sostanza. Quella οὐσία che anche per Aristotele, se non c'inganniamo, è in sè stessa e prima di tutto atto (ἐνέργεια), e appunto perciò radice di operazioni ulteriori, ed eventualmente transitive.

Interessante da notare — anche in un riassunto breve come questo — il tentativo di Santino Caramella per concepire lo spirito come autodistinzione infinita; come processo produttivo di qualità sempre nuove, ciascuna delle quali, pur distinguendosi da tutte le altre, tutte in certo modo (2) le implica, e a nessuna si oppone nel senso di escluderla. L'applicazione più interessante, che il Caramella ha fatta di questo suo criterio metodologico, si ha nella distinzione da lui posta fra *religione, teosofia, filosofia;* distinzione intesa da lui come autodistinzione nel seno stesso della filosofia. La religione sarebbe il primo ed immediato distacco della teoria dalla pratica (3);

(1) G. De Ruggero, *Storia del liberalismo europeo*, Bari, Laterza.

(2) Quale « modo »? Questo specialmente era da chiarire. In un modo « virtuale », dovrà dire il Caramella, se vuole evitare il puro attualismo gentiliano. Non si potrà dire, però, in un modo « eminente »; poichè il Caramella respinge ogni concetto di gerarchia e subordinazione. Ma allora non rimane se non una specie d'implicazione reciproca, che ci riconduce all'attualismo in modo quasi fatale.

(3) Cfr.: *Religione, Teosofia, Filosofia*, Messina, Principato, 1931, IX; *passim* e per es. p. 37: « la religione è la stessa filosofia.... nel suo nascere e nell'atto in cui s'accende: *philosophia in fieri* ».

— la teosofia, una mediazione che ancor presuppone l'immediato; — la filosofia, una mediazione perfetta, che riassorbe in sè ogni immediato. Veramente però, siccome il Caramella dice che i due momenti della religione e della teosofia sono ancor serbati come distinti nella filosofia, converrebbe vedere in che differisca la religione (e la teosofia), diciamo così, prefilosofica, dalla religione immanente alla stessa filosofia, e in questa conservata. E, se si pone il problema in questo modo, non credo sia difficile mostrare che la soluzione del Caramella (per tutto quello di cui è tentata, oltre l'affermazione, una dimostrazione) si riduce alla soluzione hegeliana; affermandovisi in più una fecondità qualitativa (che trascende alla sterile opposizione dialettica), ma senza, mi sembra, giustificarla veramente. E questo tanto più, in quanto rimane irresoluta la aporia del rapporto fra ciò che è *temporale* e ciò che è *eterno* nella creazione dello spirito (1). Fatte queste riserve, bisogna tuttavia confermare che il Caramella è, nella schiera abbastanza numerosa degli hegeliani italiani contemporanei, uno degli spiriti più acuti,

Nella schiera — numerosa e bellicosa — dei « gentiliani », non molti sono quelli che hanno dedicato i loro sforzi ai problemi gnoseologici *stricto sensu*; per lo più essi, persuasi dell'unità del problema filosofico, hanno una visione in certo modo « panoramica » dell'attività umana e quindi (per loro) di tutta la realtà. Tuttavia, come si comprende, la posizione gnoseologica rimane sempre il presupposto fondamentale; e parlando fra poco di alcuni fra essi, noteremo lo speciale atteggiamento da essi preso a tale riguardo. Voglio però ricordarne anzitutto uno, il quale, sebbene si sia occupato anche lui dei vari problemi, ha però trattato in modo più tecnico e sistematico la questione della conoscenza, specialmente in un suo studio sulla « materia » e la « sensazione ». Voglio alludere a Vito Fazio-Allmayer (2).

Questo studio è una delle opere più vigorose che mi sia accaduto di leggere, fra quelle che tendono a dimostrare l'immanenza dell'intelletto nel senso, e l'impossibilità di trascender quest'ultimo, come

(1) Non par davvero sufficiente l'affermare, come in qualche luogo sembra fare il Caramella, che i *valori eterni* sono creati (precisamente come tali) dallo spirito; e che lo spirito li crea tali perchè appunto aspira all'eternità. Cfr.: per es. *Relig. Teos. Filos.* (cit.), p. 9: « Tutto... nello spirito... aspira a un valore eterno... »; — p. 149: « Le attività dello spirito.... sono fonti di vita inesauribili, dalle quali si generano continuamente eterne affermazioni.... »; — p. 154: « Gli atti di questa creazione (delle attività spirituali) sono valori eterni, che si pongono come i fini della vita e come i canoni del pensiero.... ». Come si può dire di un valore, ad un tempo, che è « generato » e che è « eterno ?.

(2) V. Fazio Allmayer, *Materia e sensazione*, Sandron; n. 55 nella « Biblioteca Sandron di scienze e lettere ».

strumento indispensabile alla manifestazione dello spirito. L'acutissimo intelletto di questo pensatore siciliano (uno degl'intelletti più veramente «teorici» della scuola) ha scorto perfettamente qual è (se mi si passa l'espressione) la carta più forte, nel giuoco della filosofia immanentista: la presupposizione dell'elemento sensibile, in qualunque costruzione con cui si pretenda trascenderlo; e l'impossibilità di superare un momento dello spirito senza conservarlo in un concreto più complesso. Batte perciò in breccia il concetto del «puro intelletto» del «puro spirito», come vacue e stolide astrattezze; più in generale, pone la relazione come primo ontologico, e combatte la nozione del «semplice» esistente come una raccapricciante mostruosità metafisica.

La sua critica — acutissima — ignora però affatto la dottrina dei gradi analogici: e si contraddice poi in quanto afferma nello Spirito una «virtualità» produttrice e dominatrice di quelli che appaiono poi i «dati» sensibili; — virtualità che non può essere appunto se non «semplicissima».

La risoluzione — senza residuo — della religione e più precisamente del Cristianesimo, anzi del Cattolicesimo, nella filosofia, e più precisamente nell'idealismo assoluto, come filosofia della Ragione e della Libertà, è sostenuta e celebrata da tutti i pensatori di questa scuola (1). Qualcuno fra essi potrebbe però, a tale proposito essere opportunamente ricordato: per es. Giuseppe Saitta (lasciando a parte Armando Carlini e Augusto Guzzo, ai quali accenneremo tra poco; e che del resto si distaccano dagli altri in quanto riconoscono alla «religione» una vera e propria autonomia). Tanto più conviene ricordare il Saitta perchè questi volentieri ricollega il suo pensiero a quello del Gioberti, scorgendo in quest'ultimo quel pensatore nel quale il Cristianesimo «... assume il suo vero significato speculativo» (2). Scorge bene il Saitta che il dramma del Gioberti è stato quello di affermare la libertà del pensiero attraverso l'autorità delle grandi istituzioni storiche da lui venerate; ma crede che il dramma si sia risolto nella pura e semplice opposizione dialet-

(1) Seguendo specialmente il Gentile; il quale considera come uno dei più grandi meriti della sua filosofia, quello di aver messo in valore la religione, e specialmente il Cristianesimo. «L'idealismo attuale (dice per es. nel *Giorn. Crit.*, a. III, 1922; fasc. 1; p. 328)... è la prima filosofia italiana che pregia altamente la religione in generale, e il cristianesimo in particolare, anzi lo stesso cattolicismo, come concezione spirituale della vita, e quella concezione di cui lo stesso idealismo vuol essere la continuazione ravvivatrice».

(2) *Il pensiero di V. Gioberti*, Messina, 1917; — negli «Studi filosofici» dir. da G. Gentile; — p. 57. Il Gioberti ha creato «... un cattolicesimo tutto suo» (p. 45), che è «.... piena celebrazione della libertà» (p. 12), e cioè filosofia.

tica: morte eterna dell'autorità nella libertà, della fede nella scienza. Quest'interpretazione, che io credo unilaterale, è stata già discussa all'inizio per accentuare il carattere (già chiaro nello Spaventa) «italiano» e tradizionale, dell'idealismo assoluto.

Il perfetto umanesimo, anzi teo-umanesimo; l'assoluta infinita autonomia dell'Uomo (in cui si realizza e storicizza in concreto la Ragione Divina); ecco per il Saitta la filosofia, come autocoscienza dell'universo. «Il principio d'autonomia (dice per es.) è (già secondo il Gioberti) il frutto migliore e più squisito della civiltà moderna». Questo concetto il Saitta ha sviluppato in molti suoi scritti, in alcuni dei quali ha preso a studiare storicamente, e ad approfondire, l'Umanesimo e il Rinascimento italiano. Molte cose che egli dice, a questo proposito, sono interessanti e suggestive; ma il significato di termini come «uomo» e «ragione» rimane elastico ed è equivoco; polemico, spesso, piuttosto che scientifico.

Ultimamente il Saitta ha ripreso un argomento già da lui trattato in alcuni scritti antecedenti, pubblicando sul *Giornale critico della filosofia italiana* (1931) una serie di articoli sul tomismo (come prima aveva studiato le origini storiche del neo-tomismo). Il suo intento è dimostrare la nullità filosofica, non solo del neo-tomismo, ma proprio del tomismo storico. Ma in questi scritti il Saitta è meno interessante; la sua polemica, piuttosto acerba, è poco istruttiva. È giusto però riconoscere in lui uno dei pensatori più acuti della scuola.

La nota, che si potrebbe dire «volontarista», si trova accentuata negli scritti di Guido Calogero; — specialmente in una comunicazione recente a un Congresso di Filosofia (2), nella quale emerge il motivo fichtiano della realtà come semplice *terminus a quo* del volere (la *blosse Sphäre* del Fichte); ma non come *prodotta*, sì invece come situazione *data*. «Data», però, solo in quanto è necessario al volere, appunto perchè è volere, presupporla per allontanarsene; presupporla come realtà *che fu*, per sostituirle un'altra realtà *che deve essere*. Dov'è da notare, pur nella formulazione interessante (e che, quando il concetto del *dato* fosse veramente chiarito e seriamente difeso, potrebbe dar luogo a importanti sviluppi) l'insistere nell'identificazione (che francamente deve dirsi acritica) fra «agire» e «muoversi»; intendendo questo «muoversi» proprio come un allontanarsi da un certo stato per avvicinarsi ad un altro.

(1) *Introduzione* alle «Pagine scelte» dal «Rinnovamento civile d'Italia» di V. Gioberti. Firenze, Barbèra, 1925; — p. 9.

(2) *Gnoseologia e filosofia*; comunicazione fatta al VII Congresso italiano di filosofia (1929); pubblicata poi sul «*Giornale Crit. della Filos.*» *Ital.*, a. X, 1929; fasc. 3-5 (magg.-ott.); v. spec. pp. 248 segg.

Alcuni interessanti sviluppi di pensiero si notano anche in Armando Carlini. Del suo orientamento spiritualista (per il quale il Carlini recisamente si oppone a quell'identificazione sostanziale fra idealismo e positivismo assoluto, a cui tende in genere il neohegelismo italiano); — di questo suo orientamento spiritualista, dicevo, abbiamo anche un documento recentissimo in un suo opuscolo: *Orientamenti della filosofia contemporanea* (1). Se per un verso il Carlini mette nel giusto rilievo la indeducibilità, per via logico-dialettica, «... della realtà positiva quale si presenta nell'esperienza immediata» (p. 92), per altro verso (ed è questo un motivo di pensiero da lui più profondamente vissuto) si vede in questo recente opuscolo ribadita l'idea sostenuta in tutte le opere antecedenti: che cioè l'Io, il centro umano soggettivo e spirituale scoperto dall'idealismo, non dev'essere semplicemente considerato come un mezzo interpretativo del mondo (la cui realtà si esaurisca appunto in questa funzione puramente formale); ma dev'essere scrutato in profondità, seguendo il celebre motto agostiniano non soltanto nella prima (*in te ipsum redi*) ma anche nella seconda parte (*trascende temetipsum*). Non per cercare, nelle profondità demòniche del subconscio, una specie di potere magico, creatore, trasformatore, distruttore (come fa per es. lo Èvola); ma per cercarvi invece il mondo dei *valori* morali e religiosi, che il Carlini a volte sembra opporre dualisticamente a quello della *realtà* fisica. Per verità il problema, in questo modo, sembra posto ma non risolto; ed appare molto arbitraria, al solito, l'esclusione di ogni valore dalla realtà fisica od esterna; motivo di pensiero che ricorda il fichtiano odio della natura, e che spiega anche, in parte, la diffidenza del Carlini stesso per il neotomismo (2), giacchè il neo-tomismo assume il suo punto di partenza proprio in quei «valori reali», che esso trova incorporati nelle cose sensibili, e che dall'intelligenza sono tratti alla pienezza dell'intelligibilità.

Una menzione a parte merita Augusto Guzzo, che però (specialmente nei suoi scritti recenti) appare sempre più orientato verso una valutazione perfettamente equanime e comprensiva di tutta la tradizione filosofica, al lume della Rivelazione Cristiana, alla quale è sempre stato fedele. L'indirizzo idealistico, che pure in lui permane dal punto di vista strettamente filosofico, assume però un carattere sempre più largo, sfumato, simpaticamente pensoso. Certo egli repugna a concepir la natura, in genere, come data allo

(1) Roma, ediz. di «Critica Fascista», 1931-IX (Collez. *Polemiche*).
(2) *Orientam.* p. 101: «... resta per il laico un problema la ragione per cui la filosofia neoscolastica s'attardi in una vana difesa del tomismo».

Carlini

Guzzo

spirito, antecedentemente all'attività di questo, e costituita nel suo essere proprio indipendentemente da tale attività; certo egli tende ad identificare l'attività teoretica con quella pratica, il giudizio con l'azione; ma si rende anche limpidamente conto che il concetto di «natura» può avere un posto legittimo, almeno come momento astratto e relativamente autonomo; ed è anche ben consapevole che il termine «azione», quando sia allargato a comprendere la realtà universale, non può più intendersi come quell'azione di cui si parla nel senso ordinario, comune, psicologico della parola (1). E, in alcuni suoi scritti più recenti ancora, non soltanto si è sforzato ma è riuscito a integrare la sua visione della vita cristiana, che finora era piuttosto limitata nel senso dell'agostinianismo, con la grandiosa sintesi tomistica, da lui amorosamente studiata e ricostruita dall'intimo delle sue più profonde esigenze (con tendenza però ad abbassare la «natura» tomistica, anche dal punto di vista strettamente filosofico, a puro «strumento» necessario per la salvezza) (2). Si vede perciò come questa singolare figura di pensatore (una delle più interessanti dell'Italia contemporanea) abbia in sè qualche cosa di enigmatico; o diremo meglio, per essere più equi, qualche cosa di più enigmatico di quanto non abbia, in genere, la figura di qualsiasi pensatore. Il dramma del suo pensiero si svolge in ogni modo su quella che è la linea tradizionale del pensiero cristiano: armonizzare quel che si manifesta filosoficamente vero con la Verità rivelata e immutabile, sola datrice di salvezza. Ed è probabile che, sfruttando più largamente e sistematicamente la dottrina della *analogia entis*, il Guzzo riesca a giustificare filosoficamente tutte quelle separazioni ontologiche e distinzioni reali che egli tanto ripugna ad ammettere, e che pure sono indispensabili a definire l'oggetto della fede, e specialmente a mantenere l'autonomia (e la conseguente responsabilità morale) dell'agire umano, senza compromettere la dipendenza di questo agire dallo agire infinito di Dio, e la sua inclusione preordinata in un processo cosmico, nel quale ha il suo posto e il suo senso segnato. È probabile, dicevo (o almeno, possibile) che la dottrina dell'analogia lo aiuti ad ammettere le distinzioni reali e non puramente dialettiche (compresa quella fra sostanza ed operazione, fra causa ed effetto (3) senza compromettere

(1) Cfr.: *Giudizio e azione*. Venezia. «La Nuova Italia Editrice», 1928; p. es. pp. 38-40.

(2) Cfr.: *La Summa contra Gentiles*, di S. Tommaso d'Aquino. Torino, Ediz. de l'Erma, 1931-IX.

(3) Per la *causa*, veramente, sembra che il Guzzo non abbia molta simpatia. Cfr.: *Giudizio e Azione*, ed. cit., p. 32: «... una qualsiasi *causa* — mostruoso anti-

la *organicità* del reale, senza negare la gran verità (innegabile, del resto, da qualunque mente capace di filosofare sul serio) che ogni essere implica *in un certo senso* tutti gli altri, in quanto il suo essere è in relazione con tutti gli altri.

Concludendo questo brevissimo accenno ai discepoli del Gentile (chè al Gentile più che ad altri è certo vicino anche il pensiero del Guzzo), potremo dire che attraverso a polemiche assai vivaci, a sviluppi e ritorni speculativi interessanti (1), sembra si affermi una decisa tendenza a restaurare (sebbene qualche volta con terminologia varia e sconcertante) alcune tesi fondamentali della *perennis philosophia.*

Conclusione

Così il neo-hegelismo italiano sembra ormai vicino ad aver compiuto la sua parabola. Caratterizzato fin dall'inizio — come abbiamo cercato mostrare — da un netto orientamento umanistico e storico, anzi storicistico, esso ha portato questi motivi (così conformi a *certi* atteggiamenti tradizionali della nostra antichissima e complessa coltura, e specialmente a uno fra gli atteggiamenti che furono caratteristici del Rinascimento); ha portato questi motivi al loro massimo sviluppo, anzi alla loro esasperazione, nella formula che identifica la filosofia con la storia. Giunto a questo estremo, la logica doveva portare questo «idealismo» a coincidere con un «positivismo» integrale; a negare ogni trascendere dell'uno al molteplice, dell'idea al fatto, dell'eterno al temporale. A questa conseguenza non si sono rassegnati, pur credendo poter mantenere la suddetta formula, nè il Croce nè il Gentile; il primo cerca di difendersi con la distinzione della teoria (liberatrice e catartica, contemplatrice dell'eterno) dalla pratica (impegnata nella positi-

cipo, immaginato già esistente, di cosa che deve ancora nascere — non c'è per nulla, e per ciò non c'è verso di trovarla».

(1) Fra i più interessanti «ritorni» alla dottrina tradizionale, e anzi più propriamente alla neo-scolastica, possiamo ricordare quello di Mario Casotti (ora docente dell'Università Cattolica di Milano) e quello di Vincenzo La Via. Ma parecchi altri uomini dovrebbero essere accennati, parecchie altre personalità studiate, se si volesse piuttosto che storia fare polemica e discussione d'attualità. Ci limiteremo qui ad aggiungere che il Casotti (idealista nel suo *Saggio di una concezione idealistica della storia*) ha dato ottimo documento della sua nuova posizione filosofica (neoscolastica) nei *Discorsi di religione*, e in *Maestro e scolaro* (Mil., Vita e Pensiero, 1930). Nella quale ultima opera sono interessanti, dal punto di vista di questo scritto, il cap. XIV (*L'educazione come divenire e la dialettica*) e *XV* (*Il divenire e l'essere del maestro*).

vità effettuale, nel conflitto della vita vissuta momento per momento); il secondo con la distinzione dell'Io trascendentale dall'io empirico, dell'uomo più profondo (che è il vero soggetto della storia) dalla molteplicità dei soggetti empirici in cui l'unità deve sempre porsi, ma senza essere « esaurita », anzi tutta dominandola « ... dall'alto della sua vita immortale » (1). Questo sforzo di mantenere il « divino » nell'« umano » è quello che rende i due pensatori particolarmente significativi.

In alcuni dei discepoli invece, come abbiamo osservato, la riduzione positivistica tende a completarsi: l'Io diventando niente più che il correlato della universale fenomenia (del *fait universal* del Comte) e non punto il suo « creatore » o il suo « superatore ». Mentre i difensori dello spirito » cercano e si sforzano per oltrepassare l'idealismo, nel senso dello spiritualismo vero e proprio. Li trattiene però, spesso, dall'aderire alle forme tradizionali di quest'ultimo, il timore di dover rinunziare al valore concreto della storia, a quella specie di « umanesimo soprannaturale » che è entrato *in succum et sanguinem* a così gran parte della coltura italiana. Questo timore, io lo credo, i neo-scolastici lo credono, affatto ingiustificato. Comunque, è certo che la più viva e interessante discussione filosofica, nell'Italia di oggi, è quella che si svolge tra neo-hegelismo e neo-scolastica. Giacchè anche quest'ultima, ormai bene agguerrita, è in grado di farsi sentire e di farsi valere sul terreno della coltura nazionale; e di sforzarsi per raccogliere quanto di bene si fa in tutti i campi, *graduando* le esigenze positivistiche e quelle idealistiche; le une e le altre però limitando e subordinando alla esigenza teocentrica: fisso lo sguardo nella Idea Divina, dominante ogni possibile sviluppo nella sua attualità semplicissima, ma ad un tempo infinitamente imitabile, inesauribile, datrice di varietà e moto al mondo e alla storia.

Il neo-hegelismo italiano si trova al bivio: o estinguere il pensiero umano nel puro accadere, nel puro « evento » fenomenico, oppure subordinare il pensiero umano al Pensiero Divino. Nel primo caso è sconfitto e distrutto dal positivismo; nel secondo caso, è sconfitto e salvato (nelle sue aspirazioni più alte) dallo spiritualismo tradizionale.

(1) Cfr.: *Teoria Generale dello Spirito come atto puro*, ed. cit., p. 133.

A. FOREST
Docteurs ès lettres
Chargé de conférences à l'Université de Poitiers

L'HEGELIANISME EN FRANCE

La philosophie de Hegel a été connue en *France* dès 1835 par les études de Joseph Wilm et de Barchou de Penhoen, puis par la traduction du Cours d'Esthétique de Charles Bénard (1). Elle n'a jamais cessé d'être examinée ou utilisée, et l'on trouve par exemple une longue interprétation critique de Hegel dans le plus récent ouvrage de M. E. Meyerson: *Du cheminement de la pensée* (1931). On ne peut pas dire cependant, nous semble-t-il, qu'il y ait eu une véritable philosophie hégélienne française; mais par contre il est certain que cette pensée a servi bien souvent à la constitution de nos doctrines, qui prennent ainsi leur signification véritable en fonction de l'hégélianisme. Nous nous proposons donc, non pas seulement de chercher quelles sont les thèses hégéliennes qui se retrouvent dans notre pensée, mais d'une façon plus générale de marquer les réactions diverses de la philosophie française par rapport à Hegel.

Ce qui nous frappe d'abord, c'est la diversité des influences qui ont pu s'exercer dans des domaines bien distincts. Il faut chercher sans doute l'essentiel de cette influence sur les systèmes philosophiques dans la reflexion sans cesse reprise au cours du XIX[e] siècle, et encore de nos jours, sur le problème de la contingence. Mais en même temps nous trouverons une véritable philosophie esthétique, et une philosophie politique de caractère hégélien. Ce qui explique d'une certaine façon ces conséquences, c'est la multiplicité des éléments que l'hégélianisme lui même a su grouper et conserver. Les historiens ont bien souvent remarqué que la doctrine semblait dirigée à la fois par deux principes et animée d'un double

(1) Joseph Wilm, professeur à Strasbourg publie dès Janvier 1835 dans la « Revue Germanique » une série d'articles sur la philosophie de Hegel, dont les premiers sont publiés en brochure sous le titre *Essai sur la philosophie de Hegel*, Paris et Strasbourg, 1836. Barchou de Penhoen consacre à Hegel de longues pages dans son *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz jusqu'a Hegel*, Paris, 1836.

esprit, l'un rationnel, l'autre romantique (1). On pourrait songer d'abord à montrer comment les diverses thèses de l'*Encyclopédie* dépendent de la critique Kantienne qui, par certains aspects au moins, pouvait les annoncer. C'est là surtout ce qu'a voulu faire V. Delbos (2). Mais il est très manifeste que les intentions principales de Hegel restent bien différentes de celles de Kant, et qu'elles nous permettent de voir dans le système une des formes qu'a prises en l'Allemagne le mouvement romantique (3). La philosophie de Kant ne représente, aux yeux de Hegel, qu'une forme de dualisme, d'opposition perpétuelle entre les conditions de la sensibilité et celles de l'entendement, entre la raison et la foi, elle est en un mot comme l'expression d'une conscience malheureuse et divisée contre elle-même. Sans doute Kant essaie bien d'une certaine façon de supprimer les oppositions que la critique mettait en lumière, en nous montrant comment elles disparaitraient pour une intuition intellectuelle qui déterminerait à la fois la matière et la forme de la connaissance, mais qui en fait nous manque absolument. Toutefois lorsque Hegel essaye de constituer le système d'un rationalisme absolu, c'est d'une inspiration romantique, et souvent théologique, plus encore que critique, que sa doctrine procède. Il faut voir en particulier dans le romantisme la tendance de l'esprit individuel à s'identifier avec la réalité de l'esprit absolu, à supprimer toujours les limites qui lui voilent l'infini de sa nature même ou des choses extérieures, à s'attacher enfin aux ensembles, à l'universel, plus qu'à ce qui est particulier et défini. Suivant la remarque de Carl Schmitt le mouvement romantique « exprime l'angoisse de l'individu isolé » (4). Hegel était lui-même pénétré de ces sentiments, surtout sous l'influence de Hölderlin. Le point de départ de sa philosophie n'est jamais purement spéculatif, c'est l'analyse de la conscience malheureuse, de ses contradictions et de ses déceptions, lorsqu'elle ne se sait pas en accord avec le tout. Cette idée a encore une origine théologique, car la conscience malheureuse, c'est l'expérience du péché, de la douleur, le désir impossible de l'amour. « Ainsi, dit Hegel, le contraire, le negatif, la contradiction, la scission, sont inhérents à l'esprit. C'est dans cette scission que réside la possibilité

(1) Cfr.: R. Berthelot, *Un pragmatisme utilitaire*, I, p. 156.

(2) *Les facteurs Kantiens de la philosophie allemande au XIXe siècle*, « Revue de Métaphysique et de morale », 1921, p. 37 sv.

(3) Cfr.: J. Walh, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929.

(4) Carl Schmitt, *Romantisme politique*, Trad. Pierre Linn, « Bibliothèque Française de Philosophie », Paris, 1928, p. 91.

de la douleur. Par conséquent la douleur n'est pas venue du dehors dans l'esprit, comme on se la représente, lorsqu'on se demande de quelle façon la douleur est venue dans le monde. Il en est de même du mal (ce moment négatif de l'esprit infini, de l'esprit qui est en soi et pour soi) qui n'est pas plus que la nature venu du dehors dans l'esprit » (1). La religion s'explique par la scission de cette conscience malheureuse qui d'abord se saisit comme finie, puis revient au sentiment de l'infini et achève dans le christianisme cette réconciliation véritable. L'opposition de l'homme avec lui-même n'est ainsi que son opposition avec l'esprit absolu qui est sa réalité la plus véritable, et cette explication de Dieu est l'objet commun de l'Art, de la Religion, et de la Philosophie.

Mais c'est par un processus rationnel que Hegel veut arriver à reprendre conscience de l'unité. L'on résumerait assez bien l'idée essentielle de la doctrine en disant avec Boutroux que « l'être est donné comme étant le théâtre d'une dialectique interne que le philosophe saisit, développe et voit aboutir en suivant docilement le mouvement de l'idée » (2). Hegel suit les étapes de cette dialectique à travers la logique, la nature et l'esprit. Que faut il entendre par cette construction dialectique de la réalité dont nous parle Hegel et par cette affirmation que la logique nous permet de déterminer à priori les conditions et la vérité de toute existence? La plus grande méprise consisterait à croire que Hegel veut reconstruire le monde avec la pensée abstraite, avec de simples universaux. Tout au contraire, la logique, si on la considère comme la science des conditions formelles de la pensée, ne peut parvenir jusqu'à l'affirmation d'aucune réalité donnée, et c'est là ce que marque fortemente l'*Analytique transcendentale*. Mais les successeurs de Kant ne s'en tiendront pas à cette position. Lorsque notre pensée s'applique à l'expérience, elle est en présence de la diversité sensible, du devenir, de la contingence. Son effort n'est-il pas d'une certaine façon de les dominer, de comprendre les conditions de sa propre possibilité, en cherchant à les rendre rationnelles? Il faut donc pour cette tâche disposer de ressources autres que celles de la logique de l'entendement, bornée au simple possible, ou comme disait Leibniz au monde des essences. Nous verrons donc à l'œuvre, chez Hegel, non l'entendement, mais la raison. Pour comprendre quel doit être son rôle, il faut compléter certaines indications de la critique Kantienne. Kant avait

(1) *Philosophie de l'Esprit*, trad. Vera, t. I, p. 390.
(2) « Bulletin de la Société Française de Philosophie », 1907, p. 145.

posé le problème de la synthèse à priori, en se demandant comment peuvent être unis d'une façon nécessaire des éléments donnés par la sensibilité, et qui ne sont pas impliqués analytiquement l'un dans l'autre. Il avait répondu en disant que la raison contient à priori les conditions de la possibilité des phénomènes, et que par suite le problème de la synthèse ne pouvait être résolu que par l'examen critique de ce que comporte la conscience transcendentale appliquée à la construction de la réalité empirique.

Mais cette solution n'était valable qu'à la condition de conserver ce dualisme, dont Hegel, sous l'influence du romantisme, cherche à se délivrer. Il reste donc à trouver un procédé qui permette d'unir la diversité, en la soumettant à la raison, en justifiant à priori non seulement la nécessité d'un donné, mais sa nature même. La méthode de Hegel trouve son principe, on le sait, dans la contradiction. Encore faut il ne pas se méprendre sur sa signification véritable; la dialectique ne consiste pas à supprimer le principe de contradiction. Elle lui fait droit au contraire « Hegel, dira Hamelin, a pris pour accordé que le fini est contradictoire en soi, et il a voulu en même temps faire droit au principe de contradiction, car cela même est sa méthode » (1). Un objet sans contradiction n'est qu'une abstraction de l'entendement, et même l'on s'aperçoit que la perfection d'un être est d'autant plus grande que les contradictions à l'intérieur de sa nature sont plus profondes. Mais si chacune des formes de l'être comporte en elle-même une contradiction, la raison nous oblige à passer à son opposé, puis à maintenir ces déterminations dans un concept plus riche, en construisant ainsi des formes de réalité toujours plus complètes. Le concret, c'est ainsi ce qui implique la contradiction, ce qui unit des termes différents, ou suivant la définition de R. Berthelot « l'idée est une implication mutuelle de termes » (2). La réalité absolue est ainsi l'*Universel concret*, c'est-à-dire le progrès même de la synthèse qui réunit des éléments logiques antérieurs.

Cette brève analyse va nous permettre de mettre en lumière dès maintenant quelques unes des idées par lesquelles il nous semble que la doctrine hégélienne a exercé une influence sur l'évolution de la pensée française. Dans tous les systèmes philosophiques du XIX[e] siècle on trouvera quelques unes des tendances essentielles de l'esprit romantique, et c'est bien souvent sous l'influence de l'Al-

(1) *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 39.
(2) « Bulletin de la Société Française de Philosophie », 1907; étude recueillie dans: *Evolutionisme et Platonisme*, p. 175.

lemagne que se manifestent en France ces formes nouvelles de pensée. V. Cousin a contribué dans une très grande mesure à faire connaître les principes de la métaphysique hégélienne; bientôt après, en réaction d'ailleurs contre certains aspects de l'Eclectisme, les systèmes de Renan, de Taine et de Vacherot seront plus pénetrés encore de l'esprit de la philosophie allemande. Hegel posait en effet d'une façon nouvelle le problème des rapports de l'esprit et de la nature, et permettait ainsi un veritable renouvellement des doctrines idéalistes. La pensée n'est point à ses yeux une activité purement subjective et qui nous enfermerait en nous mêmes, un système de determinations purement formelles incapables de pénétrer jusqu'à la réalité concrète. L'idealisme prend l'aspect nouveau d'une philosophie de la synthèse; la logique a surtout cet interêt, sur lequel insistent Vacherot et plusieurs de nos contemporains, qu'elle se dépasse pour ainsi dire elle même et nous conduit jusqu'à la nature. L'idée se réalise et s'exprime dans le progrès des choses. C'est donc en suivant le mouvement de la pensée que nous pourrons sortir de l'isolement du moi, nous placer au point de vue de l'ensemble et de l'universalité des relations qui constituent la nature. Ainsi l'orientation nouvelle de l'esprit romantique allait être en accord avec les exigences classiques de la philosophie française. C'est surtout dans l'analyse du sujet qu'elle trouve le principe de la méthode, et la voie qui conduit le mieux à l'affirmation du réel; or, pour l'hegelianisme, la raison n'est en nous que l'idée prenant conscience d'elle même, et c'est en suivant les implications de l'idée que nous retrouverons aussi le devenir des choses. La dialectique exprime à la fois le mouvement de notre pensée et la loi des choses, ou plus exactement on pourra dire que « nous sommes nous mêmes, en tant que sujet intellectuel, une dialectique vivante ». La méthode propre des plus importantes parmi les doctrines de la philosophie française est la méthode réflexive, elle rend possible le passage de la psychologie à la métaphysique, et V. Cousin pouvait montrer déjà qu'il utilisait dans ce sens, en les modifiant et en les interprétant, les principes de la logique hégélienne.

Mais la pensée de Hegel n'explique pas seulement l'orientation des principaux systèmes métaphysiques en France. L'influence de la doctrine s'exerce dans les domaines les plus différents; elle renouvelle d'une certaine façon la critique et l'histoire, autant que l'esthètique et la politique. Le XIX[e] siècle s'est interessé surtout aux sciences de fait, et partout nous voyons le souci de dépasser l'abstraction pure, ou de la vivifier toujours au contact d'une expé-

rience directe. Or l'hégélianisme est bien en accord avec ces tendances, il est le contraire d'une philosophie de l'analyse, c'est dans l'expérience elle même qu'il cherche, non seulement le reflet, mais la réalité même de l'idée. En même temps il a le souci de saisir toujours la réalité concrète dans les relations et les implicationes mutuelles des idées. La signification du fait ne se trouve jamais dans ce fait lui même isolé ou morcelé, mais dans l'ensemble dont il n'est qu'une donnée abstraite. Plus profondément encore la réalité c'est le progrés même de la pensée, et l'absolu ne se saisit jamais que sous la forme du devenir et de l'histoire. Telles sont en particulier les idées qui inspirent les études de Renan ou encore de Michelet.

Le souci de faire pénetrer l'explication jusqu'à la réalité historique et à la nature n'exclut pas, mais fonde au contraire, une vision symbolique des choses. Ainsi l'histoire, interprétée par le romantisme de Michelet nous montre le grand duel de la matière et de l'esprit, de la liberté et de la fatalité. Le progrès marque toujours la pleine possession de la conscience par elle même, l'avènement de l'idéal et de l'esprit. Mais l'idéal reste en accord avec la nature, dont il est la réalité la plus haute. « Le sublime n'est point hors nature, c'est au contraire le point où la nature est le plus elle même, en sa hauteur et profondeur naturelles ». On voit donc que l'hegelianisme permettait la constitution d'une esthétique nouvelle, qui est dans une grande mesure celle du symbolisme. Elle procède de ce principe que les idées sont les seules réalités veritables, et que par suite l'effort de l'artiste est de retrouver ces types intelligibles, dont les données de l'expérience sensible ne sont jamais que des signes. « Une oeuvre d'art, dira-t-on, c'est une pensée inscrite dans un symbole ». Partout où l'on rencontre le souci de marquer la signification ou l'idée même du réel et de la vie, comme dans les premiers romans de Barrès par exemple, on peut dire que l'on est en présence, par de là le symbolisme, d'une forme de l'hegelianisme esthétique. Dans d'autres cas on aura retenu du système le goût des classifications abstraites, l'idée d'une construction dialectique des moments de la pensée. C'est ainsi qu'il existe un hegelianisme politique chez Proudhon, et la dernière survivance s'en trouve peut être chez Jaurés. Mais l'on s'en tient sans doute dans ce cas à l'extérieur de la doctrine, qui fournit un cadre à la pensée et comme une méthode pour ses démarches, independamment de son contenu.

Nous nous proposons d'insister surtout sur l'analyse des doctri-

nes de caractère proprement métaphysique. Bien souvent nous aurons à marquer l'importance des élements hégéliens qu'elles impliquent. Mais ces tendances ne seront jamais exclusives ou peut être même prépondérantes dans la philosophie française, et d'ailleurs si la pensée allemande exerce parmi nous une profonde influence c'est souvent par l'intermédiaire de Schelling plus que de Hegel. On peut même dire, d'une certaine façon, que l'histoire de la philosophie française au XIXe siècle n'est que le prolongement du débat des deux penseurs allemands, comme l'a montré Carl Schmitt dans une note très suggestive (1). De son côté Ravaisson insistait sur l'importance en France du « système par l'achèvement duquel Schelling a terminé sa glorieuse carrière, et dont la liberté absolue du vouloir, par opposition au mécanisme logique de Hegel, forme à la fois la base et le couronnement » (2). Il nous parait donc important, pour comprendre l'histoire que nous nous proposons de retracer, de marquer, en quelques mots, la signification du débat entre Schelling et Hegel.

L'un et l'autre sont d'accord pour affirmer la nécessité d'une connaissance a priori; mais la différence vient de la méthode par laquelle ils pensent pouvoir l'obtenir. La science ne peut s'en tenir à la constatation empirique, elle doit s'élever jusqu'à la philosophie de la nature. Mais pour avoir de la nature une science véritablement complète, ce que nous devons saisir ce ne sont pas seulement les produits, c'est encore d'une certaine façon la *productivité* même de la nature. Telle est l'idée directrice de la philosophie de l'identité. Dès lors la méthode même de la philosophie ne peut être uniquement de nature logique, elle consiste à suivre le progrès des choses, à s'identifier avec lui, elle ne peut être autre qu'une intuition. « Les choses sont telles que le rythme de leur devenir (apparent ou réel) peut se retrouver dans le rythme de notre intuition » (3). On sait que Hegel a pris son point de départ dans cette philosophie de l'identité; il a voulu seulement la rendre plus rationnelle, et systèmatique. Il ne s'agit pas seulement d'affirmer l'identité, mais encore de suivre le processus dialectique par lequel l'idée se retrouve dans la nature et prend conscience d'elle même dans l'esprit.

(1) « L'opposition de Hegel et de Schelling s'est reproduite dans la pensée française lorsque Ravaisson influencé par Schelling se leva pour défendre le christianisme positif contre le scientisme de Taine, Cl. Bernard, Berthelot et de Renan qui avait à ses débuts subi l'influence de Hegel ». *Romantisme politique*, p. 162, note 41.

(2) *La philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, 1895, p. 281.

(3) BREHIER, *Schelling*, p. 302.

Mais à son tour, Schelling s'est élevé dans ses leçons de Berlin contre la doctrine de Hegel. Celui ci a voulu montrer que l'esprit est une conquête des déterminations préalables de la pensée, alors qu'il est au contraire la réalité déjà actuelle, et le moteur qui rend le progrès possible. De là deux conséquences importantes. D'abord Schelling prend parti contre l'idéalisme, ou contre le rationalisme purement logique. La logique n'est en effet que l'élément négatif de l'existence, la condition sans laquelle aucune réalité ne pourrait exister, mais d'où il ne résulte pas qu'elle existe en fait. Ainsi « cette tentative vaine par cela seul que l'élément empirique, ou la réalité, repoussé d'abord, est réintroduit dans le système comme par une porte de derrière, cet épisode de l'histoire de la philosophie moderne a du moins cet avantage de montrer pas un exemple nouveau qu'il est impossible avec le rationnel pur d'arriver jusqu'à la réalité » (1). En deuxième lieu, ce qu'il faut faire intervenir pour expliquer le passage des déterminations les unes aux autres, c'est la tendance, et en quelque façon la liberté. La critique philosophique a de bonne heure insisté en France sur cette opposition des deux doctrines. Ainsi un article d'A. Lèbre, sur la *Crise actuelle de la philosophie allemande* (2) présentait la philosophie de Hegel comme le système de la nécessité et de la raison, celle de Schelling comme l'affirmation de la liberté. Mais, dit-il, si la raison est l'unique principe de la connaissance, elle néglige toujours l'individuel, elle ne voit en lui que ce qu'il y a d'universel, de nécessaire et d'identique, elle est conduite au panthéisme. « Or la raison seule, la méthode logique ne donne qu'un monde nécessaire, l'acte libre ne se détermine pas a priori, il ne se connaît qu'a postériori, par l'expérience. La méthode expérimentale ou historique devra donc trouver sa place dans la philosophie si la liberté trouve la sienne dans le monde ». Mais comment opter? « Nous sentons en contemplant les choses de ce monde qu'elles pourraient ne pas être, qu'elles pourraient être autrement, qu'elles sont accidentelles. La pensée d'un monde où la liberté a sa place donne d'ailleurs à l'intelligence la joie et l'essor. Rien au contraire n'appauvrit l'esprit, ne le désenchante, ne l'engourdit comme le fatalisme » (3).

Schelling se trouve ainsi conduit jusqu'à une philosophie religieuse, et une philosophie de la révelation. Cette critique de Hegel et

(1) *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, traduit par J. Wilm, 1835.

(2) « Revue des Deux-mondes », janvier 1843.

(3) *Ibid.*, p. 29.

les conséquences que Schelling en tirait ont très souvent orienté la pensée française vers une métaphysique de la contingence qui en fait l'originalité. Le débat entre l'idéalisme et le réalisme se trouvait ainsi transposé, et nous verrons les doctrines de Ravaisson, ou encore de Boutroux et de Lachelier se représenter l'absolu sous la forme de la contingence orientée vers la perfection, déterminée en quelque sorte par la loi du Bien. L'hégélianisme se propose de mener la raison, sinon l'entendement abstrait, jusqu'à l'intelligence du devenir et de l'histoire, il cherche à rendre raison a priori de la contingence elle-même. Mais dans ce processus dialectique n'interviennent jamais que des élements rationnels et la nécessité pure de la logique. N'est il pas possible de montrer à l'oeuvre, pour mener à bien la construction du réel, des principes d'un tout autre ordre, c'est à dire surtout des principes de convenance et de choix? Si la contingence est la donnée irréductible que suppose l'exercice même de notre pensée, il n'est pas impossible de la dominer elle-même en quelque façon en la ramenant à une forme de nécessité morale, dans l'esprit d'une métaphysique qui ne trouve que dans la perfection la véritable raison d'être. Leibniz disait qu'il y a de la géométrie partout et de la morale partout, mais à ses yeux les principes de la géometrie se subordonnaient à ceux de la piété et y trouvaient même leur source. L'hégélianisme procède nous le savons d'une inspiration romantique, et implique une métaphysique veritable de l'amour, mais c'est par le moyen de la nécessité, de la dialectique pure, qu'il cherche à retrouver l'unité, à comprendre la vie de la nature et de la pensée. Cette géométrie idéale suffit elle à nous conduire à la réalité absolue, ou ne faut-il pas voir dans la raison la faculté pratique du Bien qui seule nous donne l'absolu, et nous montre, sous les symboles de l'entendement, l'œuvre souveraine de la liberté? C'est ce désir du bien, cette tendance vers lui qui, selon Ravaisson, est toute la nature. Il est possible de voir dans ces tendances philosophiques une persistance de la métaphysique historique et expérimentale que Schelling opposait à Hegel. La *Philosophie de la liberté* de Ch. Secretan, qui se trouve au point de départ des doctrines de la contingence, est toute remplie des souvenirs de la pensée de Schelling. Plus profondément encore c'est une forme de Platonisme que retrouvent spontanément les systèmes de Boutroux, de Lachelier où de Hamelin. La dialectique platonicienne consiste sans doute à « rendre raison de ce qu'est chaque chose en soi ». Mais elle n'y peut parvenir qu'en s'appliquant à la deuxième division du monde intelligible, en saisissant les hypothèses non comme des principes,

mais vraiment comme des hypothèses (1), en s'élevant enfin à l'idée du Bien qui seule leur donne leur être et leur essence et distingue ainsi le possible du réel. La philosophie française est toute dominée par ce souci d'atteindre la réalité catégorique, l'existence concrète. L'hégélianisme lui montre d'une certaine façon la signification de la tâche à accomplir, elle rend à la pensée métaphysique le sentiment de sa fonction propre, et lui fait entrevoir la possibilité d'une dialectique qui consiste à bien construire ou diviser les essences, non comme le « boucher maladroit » du Phèdre (2), mais suivant les articulations naturelles des concepts. Mais de même que dans le Platonisme les mathématiques se distinguent de la dialectique parcequ'elles ne représentent que le possibile et le vraisemblable, la logique hégélienne nous permet-elle, dans son mouvement nécessaire, d'achever l'oeuvre de la raison, suffit-elle à l'intelligence du réel, nous donne-t-elle enfin la réalité de la contingence? Tel est le problème que pose, du point de vue où nous nous proposons de l'aborder, l'étude de la philosophie française au XIXe siècle.

I. — Origines et premieres formes de l'hegelianisme en France

L'Hégélianisme est lié en France au premier mouvement de restauration philosophique de V. Cousin, après les doctrines des idéologues et des matéralistes du XVIIIe siècle (3). C'est au contact de la pensée allemande que V. Cousin voit se préciser ses premières espérances. Il avait appris à connaître quelque chose de cette pensée dans son voyage en Allemagne de 1817, dont il nous

(1) Οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐχ ἀρχὰς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις - *République VI*, 511 b.

(2) *Phèdre*, 256, d.

(3) On a voulu trouver un antécédent de la philosophie hégélienne dans le système du bénédictin Dom Deschamp, dont Diderot nous a fait un piquant portrait dans une lettre à M.elle Voland, du 12 sept. 1769, Ce système nous est connu par des lettres de Dom Deschamps, procureur du prieuré de Montreuil-Bellay en Poitou, au marquis Voyer d'Argenson, et par un manuscrit où il expose son nouvel athéisme. Cfr.: E. Beausire, *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française. Dom Deschamps, son système et son école*, Paris, 1865. Cet ouvrage est intéressant non seulement pour l'histoire des idées et l'histoire monastique au XVIIIe siècle, mais encore pour lesr emarques critiques qu'il contient sur l'Hégélianisme. De ce point de vue il faudrait le rapprocher des études du P. Gratry ou de Caro que nous citerons plus loin.

a laissé le récit dans ses *Fragments et Souvenirs*. Il rend visite à Heidelberg à Hegel auquel il est recommandé par le théologien philosophe Daub. « J'avais trouvé sans le chercher l'homme qui me convenait. Dès les premiers mots j'avais plu a M. Hegel, et il m'avait plu; nous avions pris confiance l'un dans l'autre, et j'avais reconnu en lui un de ces hommes éminents auxquels il faut s'attacher, non pour les suivre, mais pour les étudier et les comprendre, quand on a le bonheur de les trouver sur sa route » (1). Il ne pénètre cependant pas très loin, à cette occasion, dans l'intelligence du système hégélien, mais il trouve chez son nouvel ami le même enthousiasme pour les idées, le même amour de la liberté qui déjà l'emportent vers ses grands dessins. « Il y avait du moins entre M. Hegel et moi quelque chose de commun, une foi commune dans la philosophie, une commune conviction qu'il y a, ou qu'il peut y avoir pour l'esprit humain, une science vraiment digne de ce nom, qui n'atteint pas seulement l'apparence, mais la réalité des choses, qui n'exprime pas seulement les rêves mobiles de l'imagination humaine, mais les caractères intrinsèques des êtres. M. Hegel était dogmatique et sans que je puisse encore me bien diriger dans son dogmatisme, il m'attirait par là. De son côté, il me savait gré des efforts que je faisais pour l'entendre et de mon goût pour les grandes spéculations. Ainsi se forma notre amitié, et cette liaison à la fois de cœur et d'esprit qui ne s'est jamais démentie, alors même qu'avec le temps la différence de nos vues en métaphysique se déclara de plus en plus, et que la politique demeura notre seul et dernier lien » (2). Il devait retrouver Hegel dans son nouveau voyage en Allemagne en 1824-25, lorsque, arrêté quelque temps par la police prussienne, il est visité par Hegel dans sa prison. Celui-ci le retrouve encore à Paris en 1827. V. Cousin présente Hegel à Thiers et à Mignet et l'accompagne à son retour jusqu'à Bruxelles et jusqu'à Cologne (3).

L'influence de Hegel se manifeste surtout dans le célèbre cours de 1828. A cette époque le débat philosophique ne se situait pas encore entre le panthéisme idéaliste et le spiritualisme psychologique de l'Ecole Française (4). V. Cousin se proposait surtout de construire une philosophie nouvelle à côté des doctrines encore régnantes du XVIIIe siècle. L'idéologie était représentée par De-

(1) *Fragments et souvenirs*, Etudes littéraires, Paris, 1857, p. 79.
(2) *Ibid.*, p. 80.
(3) Cfr.: CH. ADAM, *La Philosophie en France au XIXe siècle*, p. 211-212.
(4) Cfr.: P. JANET, *Victor Cousin*, « Revue des Deux-mondes », 1867, p. 144-45.

stutt de Tracy et le matérialisme par Broussais. Mais ces doctrines ne s'accordent pas avec l'esprit de la révolution, dont pour V. Cousin la philosophie elle-même doit être animée. Une doctrine de la liberté ne peut être fondée sur une philosophie de la sensation à la façon de Condillac. « Trop longtemps, disait V. Cousin, nous avons voulu être libres avec la morale des esclaves ». Les doctrines allemandes se présentaient donc comme des alliées. Telle est la conclusion de la 13e leçon du cours de 1828. « A l'idéalisme subjectif a succédé en Allemagne une philosophie qui tire sa gloire de s'appeler la philosophie de la nature, et en France, sinon sur les ruines du moins en face du sensualisme, s'élève une philosophie à laquelle on ne peut refuser un caractère prononcé de spiritualisme. Que faut-il conclure de ces changements? Il faut en conclure que le règne des système exclusifs du sensualisme en France et de l'idéalisme subjectif en Allemagne est passé et que la philosophie française par le nouvel idéalisme, la philosophie allemande par la doctrine de la nature aspirent à se rencontrer et à se donner la main, et qu'il se forme en silence un véritable éclectisme dans la philosophie européenne » (1). Cet accord se manifeste dans le domaine pratique comme dans l'ordre philosophique. Les faits obéissent ainsi, comme le veut Hegel, à une logique qui identifie le fait et le droit. A Waterloo, il n'y a eu ni vainqueurs ni vaincus; ce qui a triomphé c'est la civilisation européenne et la Charte. L'esprit de la Charte vient en effet concilier et unir d'une façon définitive la légitimité classique et l'innovation romantique.

Mais bientôt la signification de l'œuvre à réaliser va se modifier aux yeux de V. Cousin. La philosophie du XVIIIe siècle est définitivement dépassée, mais il faut marquer l'opposition de la philosophie nouvelle et de ses alliés d'hier en Ecosse ou en Allemagne. La méthode psychologique des Ecossais aboutit avec Hamilton à la négation de la métaphysique, et contre les Allemands il faut insister inversement sur la nécessité de fonder la métaphysique sur la psychologie. Parlant de Schelling et de Hegel, Cousin pourra dire en 1833: « Mes deux illustres amis se placent d'abord au faîte de la spéculation, moi je pars de l'expérience. Pour échapper au caractère subjectif des inductions d'une psychologie imparfaite, ils débutent par l'ontologie qui n'est plus alors qu'une hypothèse; moi je débute par la psychologie, c'est la psychologie elle-même qui me conduit à l'ontologie et me sauve à la fois du scepticisme et

(1) *Cours d'histoire de la philosophie moderne*, 1847, t. I, p. 298-9.

de l'hypothèse. Dans la confiance que la vérité porte avec elle son évidence, et que c'est d'ailleurs à l'ensemble à justifier toutes les parties, Hegel débute par des abstractions qui sont pour lui le fondement et le type de toute réalité, mais nulle part il n'indique ou ne décrit le principe qui lui donne ces abstractions.... Ici comme partout se manifeste la différence générale qui me sépare de la nouvelle école allemande, à savoir le caractère psychologique empreint dans toutes mes vues, et auquel je m'attache scrupuleusement, comme à un appui pour ma faiblesse et à une garantie pour mes inductions » (1). V. Cousin peut alors, en s'écartant des idées hégéliennes, construire la doctrine pour laquelle la conscience saisit directement l'absolu, et la théorie de la raison par laquelle il croit s'opposer au Kantisme. « L'absolu apparait à ma conscience, mais il lui apparait indépendant de la conscience et du moi; un principe ne perd pas son autorité parce qu'il apparaît dans un sujet; de ce qu'il tombe dans la conscience d'un être déterminé, il ne s'ensuit pas qu'il devienne relatif à cet être. Nous croyons à l'absolu sur la foi de l'absolu » (2). Avec Hegel, V. Cousin pense que la connaissance humaine ne se limite pas aux phénomènes et qu'elle saisit le nécessaire, mais il est avec Maine de Biran au point de départ du mouvement de la philosophie française qui comprend le progrès de la pensée comme un passage de la psychologie à la métaphysique.

L'oeuvre de V. Cousin avait donc contribué à porter l'attention sur la signification de l'hégélianisme. Les traductions de Hegel vont bientôt se multiplier dans l'ordre suivant:

Cours d'Esthétique, trad. Ch. Bernard, 1840-43.
Logique subjective, H. Sloman et J. Wallon, 1854.
Logique, A. Vera, 1859.
Poétique, Ch. Bernard, 1855.
Philosophie de la nature, Vera, 1863-65.
Philosophie de l'Esprit, Vera, 1867-8.
Philosophie de la religion, Vera, 1876-78.

A cela on peut ajouter les deux ouvrages de L. Prevost: *Hegel et la Philosophie Allemande* par A. Ott. 1844. *Hegel. Exposé de sa doctrine* 1845 (3).

(1) *Fragments philosophiques*, 1847, t. IV, Préface de la 2.e édition, p. 78-80.
(2) Cité par Ch. Adam, *ibid.*, p. 216.
(3) D'après Lanson, *Manuel bibliographique de la littérature française*, No 15948-61. Par la suite principaux ouvrages qui feront connaître en France l'œuvre de Hegel sont: Noel, *La logique de Hegel*, 1897; Roques, *Hegel. Sa*

Durant cette période l'influence hégélienne s'exerce dans la constitution de doctrines importantes, qui prennent la forme de réactions diverses contre l'Eclectisme. Nous allons donc examiner les rapports que soutiennent avec l'hégélianisme les philosophies de Taine, de Vacherot et de Renan.

On rencontre très peu d'œuvres dans lesquelles se manifeste aussi nettement que dans celle de Taine l'unité de l'inspiration et la continuité d'un même méthode. Ce que cette œuvre a d'original, elle le doit d'abord aux habitudes de l'esprit de Taine, à sa force constructrice, à l'élan de son imagination. Sa méthode reste toute classique et française, il aime à la fois à chercher le détail révélateur, puis à généraliser, à aboutir à une vaste ordonnance. Mais il s'appuie encore sur des principes philosophiques que nous allons rechercher. Taine se propose surtout d'appliquer aux sciences morales les procédés qui ont permis les succès réalisés dans les sciences de la nature. Dans l'un et l'autre cas, l'esprit humain est capable d'aboutir à une connaissance absolue, à une certitude complète. M. Victor Giraud nous rapporte ces mots que Taine disait à M. Chevrillon: « Je suis le contraire d'un sceptique, je suis un dogmatique. Je crois tout possible à l'intelligence humaine. Je crois qu'avec des données suffisantes, celles que peuvent fournir les instruments perfectionnés et l'observation poursuivie, on pourra tout savoir de l'homme et de la vie. *Il n'y a pas de mystère définitif* » (1).

Taine prenp conscience dabord des fondements de sa philosophie en s'opposant aussi bien au phénoménisme et au positivisme d'une part qu'au spiritualisme classique de l'autre. Ces diverses doctrines rendraient impossible une connaissance basée sur l'expérience et pourtant absolue. S'il existe en effet un monde de substances, de forces et de causes étrangères à l'expérience directe, la connaissance humaine, incapable de les saisir pleinement, manque de sa garantie définitive. « Taine, disait Scherer, n'est séparé du positivisme que par l'épaisseur d'un mot, celui de cause ». Mais d'un autre côté les doctrines issues du Kantisme aboutissent aux mêmes conséquences. Taine voit surtout dans la Critique, non l'effort pour justifier et fonder l'objectivité des phénomènes, mais l'affirmation d'un monde de choses en soi, et il prend parti, sous toutes les formes où elle se présente, contre l'idée de l'inconnaissable. « Qu'il laisse

vie et ses œuvres, 1912; BASCH, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, 1927.

(1) H. TAINE, *Etudes et documents*, 1928, p. 147.

là, disait-il de Berthelot, son Kant, un philosophe surfait et qu'aujourd'hui H. Spencer, Stuard Mill et toute la psychologie positive ont relégué à l'arrière-plan derrière Hume, Condillac et même Spinoza » (1). Il ne devait pas, on le sait, s'en tenir au phénoménisme de l'école anglaise. L'étude sur Stuart Mill dans *l'Histoire de la littérature anglaise* contient des objections qui sont restées classiques. L'empirisme est incapable de fonder une connaissance assurée, il rend impossible l'induction scientifique. Si l'on en croit en effet la doctrine de Mill, il n'existerait entre les phénomènes aucune liaison nécessaire et universelle. « On arriverait à considérer le monde comme un simple monceau de phénomène. Nulle nécessité intérieure ne produirait leur liaison ni leur existence. Ils seraient de purs donnés, c'est-à-dire des accidents. Quelquefois, comme dans notre système, ils se trouveraient assemblés de façon à amener des retours réguliers, quelquefois ils seraient assemblés de manière à n'en pas amener du tout. Le hasard, comme chez Democrite, serait au cœur des choses » (2). Taine a su mettre en lumière le principe essentiel d'où dérive toute la philosophie empirique de la connaissance. « Il y a donc, dit-il, des jugements qui sont instructifs et qui cependant ne sont pas des expériences, il y a donc des propositions qui concernent l'essence et qui cependant ne sont pas verbales ». L'empirisme n'accorde de vérité qu'aux jugements d'existence ou de fait, dès lors la réalité se résout en une poussière de faits particuliers, on atteint au contraire une nécessité véritable dans la mesure où le fait nous permet de saisir l'essence, et avec elle la nécessité, l'universalité indispensables à la science. N'oublions pas cependant que Taine a repoussé le spiritualisme classique. « Il y a des essences, dit-il, mais ces essences ne sont que des faits » (3). Le problème est donc de savoir comment Taine, en s'appuyant sur l'expérience, en se limitant même à cette expérience, peut y trouver le fondement d'une connaissance nécessaire.

Examinons, pour résoudre ce problème, les influences auxquelles Taine lui même déclare qu'il a voulu se soumettre. Il n'est pas difficile d'en discerner de deux sortes, celle de Spinoza et celle de la philosophie allemande, particulièrement de Hegel. Il empruntait d'abord à Spinoza l'idée de la nécessité universelle, de laquelle les évènements humains ne doivent pas être exclus. On connaît la célèbre proposition de *l'Ethique* dans laquelle il est dit que « l'erreur

(1) Cité *ibid.*, p. 146.
(2) *Histoire de la littérature anglaise*, t. V, p. 329.
(3) *Les philosophes classiques*, p. 253.

de tous les philosophes est de considérer l'homme comme un empire dans un empire ». Enfin il trouvait dans l'Ethique cette idée que la nécessité dans la nature est identique à celle de l'enchainement de nos idées adéquates. *Ordo ac connexio idearum idem sunt ac ordo et connexio rerum* (II, 7). Mais le spinozisme reste une philosophie de caractère dynamique, la nécessité, qui s'exprime géométriquement, c'est celle de la vie, ou dans l'homme celle des tendances et de la volonté. Aussi a-t-on pu dire de l'oeuvre de Taine qu'elle était « un spinozisme rajeuni et transfiguré par le contact de la science moderne » (1).

L'influence de Hegel est encore beaucoup plus importante; c'est ce système qui va permettre à Taine de justifier la doctrine grâce à laquelle il est possible de saisir la nature des essences, et de fonder ainsi sur l'expérience des jugements nécessaires. Il n'est pas difficile de trouver dans son oeuvre elle-même des témoignages de la profondeur de cette influence. « De 1780 à 1830, écrit-il, l'Allemagne a produit toutes les idées de notre âge historique, et pendant un demi-siècle encore, pendant un siècle peut-être, notre grande affaire sera de les repenser » (2). Nous savons d'autre part que Taine a lu Hegel d'une façon directe. Il cherche bien souvent à fixer le souvenir de cette lecture dans sa correspondance, ou encore dans cette page célèbre des *Philosophes classiques:* « J'ai lu Hegel tous les jours pendant une année entière en province, il est probable que je ne retrouverai jamais des impression égales à celles qu'il m'a données. De tous les philosophes, il n'en est aucun qui soit monté à des hauteurs pareilles ou dont le génie approche de cette prodigieuse immensité. C'est Spinoza agrandi par Aristote, et debout sur cette pyramide de sciences que l'expérience moderne construit depuis trois cents ans. Lorsqu'on gravit pour la première fois la *Logique* et l'*Encyclopédie*, on éprouve la même émotion qu'au sommet d'une grande montagne. L'air manque, la vue se trouble, on n'est pas en pays humain, on n'aperçoit dabord qu'un entassement d'abstractions formidables, solitude métaphysique où il ne semble pas qu'un esprit vivant puisse habiter, à travers l'être et le néant, le devenir, la limite, l'essence, on roule, la poitrine oppressée, ne sachant si jamais on retrouvera le sol uni et la terre. Peu à peu la vue perce les nuages, on entrevoit des ouvertures lumineuses, le brouillard s'évapore; de-

(1) Cité par V. GIRAUD, *ibid.*, p. 79.
(2) *Histoire de la littérature anglaise*, t. V, p. 268.

vant les yeux se déroulent des perspectives infinies, des continents entiers s'étalent embrassés d'un coup d'œil, et l'on se croirait arrivé au sommet de la science et au point de vue du monde, si là-bas, sur un coin de la table, on n'apercevait un volume de Voltaire posé sur un volume de Condillac » (1).

L'essentiel de l'esprit allemand, c'est pour Taine, l'aptitude à concevoir des ensembles: « En effet toutes les idées élaborées depuis cinquante ans en Allemagne se réduisent à une seule, celle du développement, Entwicklung, qui consiste à se représenter toutes les parties d'un groupe comme solidaires et complémentaires, en sorte que chacune d'elles nécessite le reste, et que toutes réunies elles manifestent par leur succession et leurs contrastes la qualité intérieure qui les assemble et les produit » (2). Si l'on se place à ce point de vue, l'univers cesse de nous apparaître comme cette poussiere de phénomène dans laquelle le résout de l'empirisme, mais au contraire il est, nous dit Taine, « une échelle de formes ». Appliquée à rechercher le nécessaire, la pensée en effet dégage des données sensibles les essences. Elle se propose de les définir, de les enfermer dans une formule, et de réduction en réduction elle remonte jusqu'à l'axiome éternel d'où procède « la mer infinie des choses ». Telle est la méthode de connaissance que l'Allemagne nous propose. Elle se trouve appliquée dans les écrits « des deux premiers penseurs du siècle, Hegel qui veut saisir la formule de toute chose, Goethe, qui cherche à se donner la vision de toute chose » (3). Il nous reste à montrer comment Taine a appliqué lui-même cette méthode, dans quelle mesure l'idéal de la connaissance qu'il se forme se rapproche ou s'écarte de celui de Hegel.

Nous savons que le problème essentiel est, aux yeux de Taine, celui de la recherche de la cause. Le positivisme est incapable d'en faire saisir la véritable nature, parce qu'il néglige le procédé essentiel de la science et de la métaphysique, c'est à dire l'abstraction. Sans doute la vérité se trouve dans l'expérience, mais il faut savoir l'en dégager grâce à l'analyse. « L'expérience nous donnera tous les faits, l'analyse nous donnera toutes les lois ». Elle consiste à isoler les éléments des phénomènes, et à trouver ainsi avec la définition les éléments générateurs. « La définition est la proposition qui marque dans un objet la qualité d'où dérivent les autres et qui ne dérive point d'une autre qualité. Ce n'est point là une

(1) *Les philosophes classiques du XIXe siècle*, p. 132, 33.
(2) *Histoire de la littérature anglaise*, t. V, p. 273.
(3) *Les philosophes classiques*, p. 176.

proposition verbale, car elle nous enseigne la qualité d'une chose. Ce n'est point là l'affirmation d'une qualité ordinaire, car elle nous révèle la qualité qui est la source du reste » (1). Taine a indiqué lui-même, dans une lettre à M. V. Giraud, que cette vue était commandée par une méthode qu'il aurait spontanément appliquée, avant même de songer à la justifier en principe. Il cherche toujours à analyser d'aussi près que possible les phénomènes, « à insister sur les exemples circonstanciés, à étudier chaque généralité dans un ou plusieurs spécimens bien choisis et aussi significatifs que possible » (2). On comprend comment cette doctrine de l'abstraction est en accord avec la méthode qu'il a suivie. Un fait n'a pas de valeur par lui-même, une accumulation de faits ne sera jamais une science, mais d'autre part, c'est bien dans l'expérience elle-même que se trouve le fondement de la vérité. C'est que les faits bien analysés nous permettent de dégager les principes d'où tout le reste procède. Nous n'avons fait intervenir « aucun être métaphysique » (3), et pourtant nous avons su dépasser ce que l'expérience immédiate nous fournit, et par un système de déductions progressives nous arrivons à expliquer la multitude ordonnée de tous les faits. Cette méthode peut s'appliquer aussi bien à l'étude des faits naturels qu'à ceux de la société, de l'humanité (4).

La science pourtant ne s'en tient pas là. Lorsque ce travail est achevé par chaque science prise à part, il reste à considérer les formules particulières que l'on a obtenues et à les ramener à un *énoncé unique*, par lequel nous exprimerons le fait primitif d'où elles se déduisent et qui les engendre. « L'objet final de la science est cette loi suprême, et celui qui d'un élan pourrait se transporter dans son sein y verrait comme d'une source se dérouler par des canaux distincts le torrent éternel des phénomènes et la mer infinie des choses » (5). La connaissance scientifique s'achèverait par

(1) *Histoire de la littérature anglaise*, t. V, p. 401.

(2) *Taine, Études et documents*. Appendice.

(3) *Les philosophes classiques*, p. 362.

(4) Par exemple, on peut expliquer par cette méthode toute l'histoire romaine. « Un esprit sec et net, qui est probablement l'effet de la structure primitive du cerveau, une circonstance persévérante et puissante, qui fut la nécessité de songer à son intérêt et d'agir en corps, ont produit chez ce peuple et fortifié outre mesure la faculté égoïste et politique. De cette faculté on déduit les différents groupes d'habitudes morales. De chacun de ces groupes on déduit un ordre de faits compliqués et ramifiés en détails innombrables, la vie publique, la vie de famille, la religion, la science et l'art. Cette hiérarchie de causes est le système d'une histoire. Possédant la formule, vous avez le reste. Ils tiennent au large dans une demie ligne. Vous en fermez 1200 ans et la moitié du monde antique dans le creux de votre main ». *Les philosophes classiques*, p. 368-69.

(5) *Ibid.*, p. 361.

là même, mais cette science se prolonge encore sous la forme d'une métaphysique qui cherche non seulement à saisir le donné, à le ramener à l'unité, mais encore à le justifier en raison. La connaissance part des données immédiates, empiriques, mais Taine pense en outre que « l'existence elle même est explicable » (1). Dans des indications qui ne sont pas toujours très poussées il essaye de nous montrer ce que doit être cette procession, et comment à ses yeux « l'existence actuelle est un cas particulier de l'existence possible » (2).

L'effort de la pensée de Taine, consiste donc à s'élever au delà des faits, pour en chercher les éléments intelligibles. Il nous faut donc une doctrine qui nous permette de trouver par l'analyse de l'expérience elle-même l'idée à laquelle elle participe et qui nous permettra de l'expliquer. Nous savons que cette doctrine est celle de Hegel. Toutefois la méthode de Taine en est une transposition plutôt qu'une utilisation directe. Hegel a voulu procéder uniquement a priori, on peut songer au contraire à suivre la marche inverse et remonter de l'expérience jusqu'à l'idée. « Hegel n'entrera jamais chez nous sous sa cuirasse de formules; elle est si lourde que si ses héritiers assayent de passer le Rhin, ils sont sûrs de se noyer » (3). La nature, dit-il encore, est « une tapisserie que nous voyons à l'envers » (4). L'erreur des Allemands est donc qu'il ont renversé l'ordre naturel de la connaissance. « Ils ont éssayé de retrouver par la pensée pure le monde tel que l'observation nous l'à montré. Ils ont échoué à demi, et leur gigantesque bâtisse, toute factice et fragile, pend en ruine, semblable à ces échafaudages provisoires qui ne servent qu'à marquer le plan d'un édifice futur. C'est, qu'avec un sens profond de notre puissance, ils n'ont point eu la vue exacte de nos limites. Car nous sommes débordés de tous côtés par l'infinité du temps et de l'espace, nous nous trouvons jetés dans ce monstrueux univers comme un coquillage au bord d'une grève, ou comme une fourmi au bord d'un talus » (5). On voit ainsi se déssiner les grandes lignes de la métaphysique de Taine. La réalité première est celle des formules, des lois idéales, de l'axiome éternel. C'est en ce sens qu'il est vrai de dire que le possible précède le réel, dont il n'est qu'un cas particulier. Les réalités intelligibles pénètrent dans la nature, dont elles constituent l'essence, la

(1) *De l'intelligence*, t. II, p. 462.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 462.
(3) *Les philosophes classiques*, p. 308.
(4) *Histoire de la littérature anglaise*, t. V, p. 409.
(5) *Ibid.*, p. 412.

vérité idéale. Ainsi il n'y a rien d'obscur, rien d'impénétrable à l'esprit. La nature est dans son fond rationnelle, et peut correspondre à l'ordre de nos idées. Seulement nous ne pouvons pas connaître a priori cette vérité première qui se manifeste dans la nature et dans l'histoire. Nous sommes obligés de retrouver après coup, par l'analyse de l'expérience, le progrès grâce auquel la vérité s'engendre. Mais ce qui donne à notre savoir sa consistance définitive, ce qui justifie la recherche inductive, c'est la possibilité de la déduction à partir de la vérité simple qui domine toutes les formes de la réalité.

Mais dans quelle mesure cette doctrine est-elle conforme à celle de Hegel? Il est certain qu'on y retrouve la même revendication d'une connaissance absolue. Par cet aspect la pensée de Taine se rapproche, nous le savons, de celle de Spinoza, mais plus nettement encore de celle de Hegel; elle procède d'une même transposition du point de vue Kantien. « La vraie objectivité de la pensée dit Hegel, doit être ainsi comprise: Les pensées ne sont pas seulement nos pensées à nous, mais elles sont en même temps l'*en soi* des choses et d'une façon générale de tout le réel ». Il devient inutile dès lors de chercher au delà des phénomènes un monde de causes et d'essences qui seraient inaccessibles à la connaissance, et il est possible de fonder en raison la vérité même de l'expérience. Ainsi les fondements de la doctrine de Hegel et de celle de Taine apparaîssent semblables. Mais sous ces affirmations communes, on peut discerner, malgré tout, deux interprétations différentes de l'intelligibilité. L'opposition vient de ce que, pour rattacher le fait à ses conditions idéales, on utilise dans un cas une philosophie de l'entendement, dans l'autre, une philosophie de la raison (1). La recherche de l'essence s'achève pour Taine par l'établissement d'une formule unique qui les contient toutes et d'un axiome éternel. Mais dans cet effort de réduction il s'en tient à l'idéal d'une philosophie analytique qui vise uniquement le passage du même au même. L'axiome éternel contient les vérités particulières en ce sens qu'elles en pourraient être tirées par l'effort d'une pensée uniquement appliquée à déduire. La diversité n'est donc pleinement comprise que dans la mesure où elle se ramène à l'identité. La richesse qualificative de l'expérience n'est pour nous qu'une apparence provisoire, à laquelle nous devons nous fier d'ailleurs, puisque la marche normale de notre pensée doit être de renverser l'ordre naturel des choses, de remonter du sensible à

(1) Les vues que nous allons présenter ici, nous sont suggérées directement par l'étude de M. D. ROSCA, *L'influence de Hegel sur Taine historien de la connaissance et de l'art*, Paris, 1928, p. 170 sv.

l'intelligible. La nature n'est plus alors qu'une tapisserie que nous devons lire à l'envers. Mais finalement, c'est bien la formule qui exprime la réalité vraiment agissante, celle de l'essence. On ne reconnaîtra pas dans cette marche de la pensée de Taine la philosophie de la raison synthétique selon Hegel. Sans doute pour celui-ci l'effort de la philosophie est de rendre raison de toutes choses en les pensant, en s'élevant au concept qui permet de les justifier a priori. Mais qu'est ce que le concept hégélien? C'est, suivant la définition de M. R. Berthelot, « une implication mutuelle des termes ». C'est donc par un acte de synthétique de l'esprit que nous dégageons la véritable raison d'être des réalités empiriques. Les comprendre ce n'est pas les réduire à une identité abstraite, ou les déduire les unes des autres parceque les plus complexes seraient comprises analytiquement dans les plus simples. Hegel comprend l'insuffisance de cette logique de l'identité, qui est celle de l'entendement ou du fini et s'en tient aux déterminations encore abstraites. il essaie donc de justifier les démarches bien différentes de la raison. Comprendre c'est alors enchainer les réalités les unes aux autres, selon les procédés d'une logique qui trouve son ressort dans la contradiction, et qui aboutit enfin au concret, c'est à dire ce qui est à la fois simple et différent. La pensée est alors appliquée à suivre les implications mutuelles des termes, à opérer entre eux une union intime. Taine ne s'est jamais placé à ce point de vue, sa pensée la plus profonde reste donc très éloignée de celle de Hegel, moins par les affirmation explicites que par l'inspiration d'où elle procède et qui lui donne tout son sens.

***

Nous avons déjà remarqué la diversité des influences que l'hégélianisme était susceptible d'exercer. La doctrine devrait contribuer à la formation de la critique telle que la comprennent Scherer et Renan. Considérons en effet la formule dans laquelle s'exprime l'essentiel de l'hégélianisme: tout ce qui est réel est rationnel. Elle peut avoir deux sens. Nous avons vu comment Taine se proposait de chercher ce qu'il y a de rationnel et de nécessaire en dégageant de l'analyse des phénomènes des vérités qui appartiennent à l'essence. Inversement on essayera de voir dans le fait lui-même, en ce qu'il a de plus irréductible et de donné, le reflet même de l'idée. L'histoire aura dès lors pour but de suivre dans sa complexité le développement des phénomènes. Une doctrine qui apparaît d'abord

sous la forme d'une armature logique, d'une dialectique abstraite, nous enseigne au contraire le respect et l'intelligence des faits, elle favorise la constitution d'une science de l'individuel et du concret. C'est là surtout de que Scherer retient de l'hégélianisme. « Nous savons appris ce lui à reconnaître l'autorité de la réalité. Nous savons aujourd'hui y démêler une idée supérieure et alors même que nous n'apercevons pas cette idée, nous avons l'assurance qu'elle finira par se manifester. Nouveauté immense: ce qui est a pour nous le droit d'être. Le mot de hasard n'a pas de sens à nos yeux. Nous croyons à la raison universelle et souveraine.... Au lieu de soumettre les faits aux caprices d'une réflexion personnelle, de les ramener à des catégories arbitrairement fixées, nous nous jetons au cœur des réalités que nous voulons connaître. Nous sortons de nous-mêmes pour mieux éprouver la puissance de l'objet, nous nous identifions avec les choses, écoutant leur voix, cherchant à prendre sur le fait le mystère de leur existence. Nous ne transformons plus le monde à notre image, en le ramenant à notre mesure, au contraire nous nous laissons modifier et façonner par lui » (1).

L'hégélianisme permettait ainsi un renouvellement de la critique, dont Renan a su comprendre toute la portée. Un fait ne vaut pas seulement par lui-même, mais encore par ce qu'il traduit. Dès lors il ne suffit pas de l'étudier d'une façon isolée, il faut encore le rattacher à ses origines, marquer ses prolongements, puisque ce sont là des implications diverses de l'idée. Dans le système de Hegel rien ne peut être véritablement isolé; la réalité, au sens le plus élevé du mot, c'est l'universel concret qui recueille dans son unité et dans son progrès chacune des déterminations antérieures. Dès lors tout se prolonge, la notion du devenir prend, dans cette pensée, un relief plus saisissant. Par une conséquence un peu différente l'hégélianisme mettait en lumière l'idée de l'inconscient. « Les causes visibles ne sont pas les plus efficaces. Dans le fond caché de tout être on surprend les tendances qui expliquent les mouvements de sa vie. Ce sont ces causes subtiles qu'il faut atteindre. Or, elles se laissent saisir non pas dans les faits concertés que révèle le grand jour de l'histoire, mais dans les manifestations spontanées et inévitables, dans les récits des légendes, dans les formes les plus anciennes du langage et de la religion, dans tous ces phénomènes primitifs qui s'éclairent à la lumière de la critique. Nos découvertes sont précieuses, car à mesure qu'on approche des premières manifestations de l'exi-

(1) *Hegel et l'Hégélianisme. Mélanges d'histoire religieux*, p. 368.

stence, on échappe davantage aux causes d'erreur qu'amène l'intervention de la volonté humaine. Ainsi les origines mieux démêlées permettront d'atteindre à travers la forêt obscure de l'inconscient les formes essentielles de la vie. L'esprit français qui semblait répugner à ces idées étrangères et avait affirmé pendant deux siècles que la vérité est l'expression claire d'un état défini et règlé s'émeut à ces beaux spectacles et le domaine de la pensée s'agrandit démesurément » (1).

Renan a pris conscience nettement de ce qu'il devait à Hegel. En étudiant la pensée allemande, à sa sortie du séminaire il crut « entrer dans un temple ». « On sait, écrit-il, la brillante évolution que l'Allemagne pendant plus d'un demi-siècle a exécutée dans le monde etonné de tant de dons nouveaux, de ce langage étrange et attachant, de cette vigoureuse originalité qui faisait revivre sous le ciel brumeux du nord les beaux jours de Socrate, d'Aristote et de Platon » (2). Il a connu Hegel soit directement, soit surtout en retrouvant quelque chose de sa pensée chez Victor Cousin (3). Ce qu'il trouvait surtout dans cette philosophie, c'est « la conciliation d'un esprit hautement religieux avec l'esprit critique ». L'hégélianisme lui a servi non seulement à justifier la critique historique, qu'il voulait entreprendre, mais encore à dégager les lignes principales de sa pensée personnelle.

Il est difficile d'exprimer sous la forme de thèses définies la pensée souvent fuyante de Renan. Peut-être cette doctrine procède-t-elle · dabord d'une critique sur laquelle il a toujours pris parti de la façon la plus nette. On peut dire que son adversaire véritable, c'est le matérialisme du XVIII[e] siècle. « On sent un immense nisus universel pour réaliser un dessein, remplir un moule vivant, produire une unité harmonique, une conscience.... Le matérialisme mécanique des savants de la fin du XVIII[e] siècle me paraît une des plus grandes erreurs qu'on puisse professer » (4). Dieu nous est donc sensible par le progrès même de la nature, par cet universel *fieri*, et si l'on ne tenait pas compte de cette tendance universelle on n'aurait jamais qu'un monde vide, inerte et abstrait. L'être n'est donc que cet effort pour des réalisations sans cesse plus hau-

(1) ZYROMSKY, *Les caractères généraux de la littérature française au XIXe siècle*, « Revue des lettres françaises et étrangères », 1899, p. 12.

(2) *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 258.

(3) Caro remarquait qu'on pouvait trouver chez Renan « quelques formules de Hegel, vers qui il s'est tourné après sa période de Kantisme et, sans doute, Cousin aidant ». *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, p. 61.

(4) *Dialogues et fragments philosophiques*, t. I, p. 24.

tes et finalement pour la manifestation de l'idée. La nature a donc un but, mais ce n'est pas dans le plan de la nature même qu'il se réalise, le spectacle des choses ne pourrait nous suffire à le déceler. L'ordre des lois est inflexibile, il ne manifeste aucune contingence, aucune intervention d'une volonté supérieure. Mais au delà de la nature se trouve le monde de la moralité et de la justice, le monde de l'idéal qui seul est pleinement réel, alors que la réalité sensible n'est au contraire que l'apparence. « La nature est immorale; le soleil a vu sans se voiler les plus criantes iniquités, il a souri aux plus grands crimes. Mais dans la conscience s'élève une voix sainte qui parle à l'homme d'un autre monde, le monde de l'idéal, le monde de la vérité, de la bonté, de la justice. S'il n'y avait que la nature, on pourrait se demander si Dieu est nécessaire. Mais depuis qu'il a existé un honnête homme, Dieu a été prouvé « (1). La vie de l'esprit prouve Dieu parce qu'elle affirme la réalité de l'idéal, et que par elle l'idéal, endormi dans la nature, tend à se réaliser toujours plus pleinement. La nature elle-même se comprend par cette vie supérieure à laquelle elle aspire, l'explication des choses ne peut se faire du point de vue de l'inférieur, comme le voudrait le matérialisme, mais la cause véritable de toute chose, c'est « le désir d'être, la soif de la conscience, la nécessité qu'il y avait à ce que l'idéal fût représenté. L'idéal apparaît ainsi comme le principe de l'évolution déifique, comme le créateur par excellence, le but et le premier moteur de l'univers » (2).

Ces idées apparaissent d'une façon assez manifeste comme un souvenir de l'hégélianisme. Nous trouvons dans l'une et l'autre doctrine cette même affirmation du devenir et du progrès des choses vers un but qui est la manifestation de l'idée dans la conscience et la vie plus haute de l'esprit. C'est de là que procède la philosophie religieuse de Renan. « Autrefois la religion était la sujétion à un être supérieur, maintenant elle est l'adoration de l'idée pure et, comme l'a si bien définie M. Strauss, l'acte de l'esprit qui recueille et ramène à l'unité les rayons de l'idée qui se réfractent et se brisent dans la multiplicité des phénomènes » (3). On retrouve là l'essentiel de l'intellectualisme hégélien. Le sage est le prêtre du monde. Hegel aura sans doute fourni à Renan une interprétation idéaliste, religieuse même de l'expérience, au moment où il affirmait la nécessité universelle de la nature, qui est liée dans sa pensée à la cri-

(1) *Ibid.*, p. 250.
(2) *Ibid.*, p. 54.
(3) *Ibid.*, p. 58.

tique de l'idée du miracle. La nature est pénétrée de nécessité, mais le point de vue du mécanisme est provisoire, tout est orienté vers l'esprit et vers la pensée. On remarquera cependant que les formules de Renan restent souvent imprécises, et l'on tróuve dans les Dialogues que nous avons cités, des orientations, des suggestions, plus que des thèses définies et systématiques. Aussi n'affirme-t-il son accord avec Hegel qu'en termes discrets et réservés. « Voilà la thèse fondamentale de toute notre théologie. Si c'est bien là ce qu'a voulu dire Hegel, soyons hégéliens » (1).

Mais nous trouvons encore chez Renan des critiques expresses à l'esprit et surtout à la méthode de Hegel. Il devait, comme Taine et beaucoup plus fortement encore, s'élever contre la rigueur logique de cette doctrine, contre sa prétention à expliquer a priori les phénomènes. « On ne croit plus ni aux systèmes ni aux fictions. Nous ne concevons pas plus la possibilité d'une nouvelle hypothèse philosophique que nous ne concevons la possibilité d'une épopée ». Et encore: « De nos jours les tentatives absolues de Schelling et de Hegel ont de même plutôt nui que servi au progrès de nos connaissances, en détournant les jeunes gens des recherches spéciales, en portant les esprits à se contenter trop facilement et à croire qu'on peut penser avec des formules » (2).

On voit donc que Renan est loin d'approuver entièrement la tentative de Hegel. Ses tendances propres rejoignent assez souvent les idées de la *Logique* ou de l'*Encyclopédie* et trouvent ainsi une confirmation. Mais il est difficile de déterminer exactement dans quelle mesure la lecture de Hegel a contribué à former la pensée même de Renan. S'il fallait d'ailleurs indiquer quel fut son maître parmi les allemands, nous songerions à Kant, et dans une certaine mesure aussi à Fichte, plus peut être qu'à Hegel. Il est facile de voir le parti qu'il tire souvent de la dialectique Kantienne des antinomies. L'idéal existe, il est même la suprème réalité, mais il échappe aux prises de notre pensée qui n'arrive jamais à le déterminer. Au reste les problèmes spéculatifs posés par la considération de l'absolu n'ont pas de valeur pratique, ni par suite de signification religieuse. Ils n'interessent pas la vie de l'âme. « C'est-ici que notre raison s'abîme, que toute science s'arrête. Les antinomies de Kant se dressent en barrières infranchissables. Comme toutes les fois qu'intervient la notion de l'infini on entre dans une série de con-

(1) *Ibid.*, p. 187.
(2) *Ibid.*, p. 291.

tradictions et de cercles vicieux » (1). Ainsi Renan ne prend aucunement parti sur le problème de la nature de Dieu. De telles questions, pour lui, n'intéressent pas la croyance religieuse. Qu'est ce que l'attitude d'une âme religieuse? C'est l'affirmation de l'idéal, la recherche du divin, la soumission à l'appel intérieur du divin en nous, beaucoup plus que l'adhésion à une formule aride, peut être inintelligibile. Ainsi les questions les plus importantes sont laissées de côté. Dieu, doit-il être dit *in esse* ou *in fieri*? Renan s'arrête tout à tour à l'une et l'autre de ces deux positions. Dieu est d'abord le synonyme de l'existence totale, en tant qu'elle se réalise progressivement dans un devenir pénétré de raison. Mais Dieu n'est pas seulement le devenir idéal des choses, il est encore le lieu de l'idéal, « l'ordre où les mathématiques, la métaphysique, la logique sont vraies » (2). Renan retrouve ainsi l'argumentation par les vérités éternelles, il a besoin de saisir un *immotum quid*, un principe déjà actuel, qui permette de donner un sens à l'affirmation des idées, comme aussi de comprendre le progrès qui de la nature ramène à l'esprit. « Cela peut seul se développer qui est déjà. Comment d'ailleurs imaginer un développement ayant pour point de départ le néant? L'abîme initial fût resté à tout jamais en repos, si le Père éternel ne l'eût fécondé ». (3). Ces diverses indications demeurent sans doute contradictoires. Mais Renan n'essaye jamais de résoudre les problèmes qui se trouvent ainsi posés. Il s'en tient à l'attitude critique. « Nous touchons ici aux antinomies de Kant, à ces gouffres de l'esprit humain où l'on est ballotté d'une contradiction à une autre. Arrivé là, on doit s'arrêter. La raison et la logique ne s'appliquent qu'au fini ». Il n'est rien de moins hégélien que cette attitude, s'il est vrai que le système consiste dans la recherche d'une logique de l'infini, dans l'affirmation d'un rationalisme absolu qui ramène toute l'existence à la pensée. Par là Renan se sépare nettement de Taine. Il reste place au mystère de même qu'aux forces obscures de l'inconscient dans son univers, et si nous pouvons pénétrer d'une certaine façon dans le réel c'est surtout par les ressources du sentiment, de la croyance et de la poésie (4).

Par là même Renan demeure fidèle d'une autre façon à l'esprit du Kantisme plus qu'à celui de Hegel. Malgré toutes les difficultés

(1) *Ibid.*, p. 172-73.
(2) *Ibid.*, p. 185.
(3) *Ibid.*, p. 146.
(4) M. Parodi a montré par là que la doctrine de Renan était une des origines de l'antiintellectualisme contemporain. Cfr.: *Du positivisme à l'idéalisme*, t. I, p. 224.

de la raison spéculative nous savons que l'idéal existe, et qu'il est la suprême réalité. « Kant avec son admirable génie vit bien que là était la base de la religion, laquelle dérive de la raison pratique ; et non de la raison spéculative. La vertu existe, il faut l'expliquer » (1). Tel est *le fait de la raison* dont parlait Kant, et qui sert de point de départ à la construction métaphysique qu'il nous propose. Nous sommes d'abord dans le plan de la nature, et c'est l'entendement scientifique qui nous impose ses vues, le mécanisme est alors l'interprétation qui paraît la plus justifiée. Mais nous ne pouvons nous en tenir à cette vision superficielle et incomplète. Nous avons l'expérience du devoir, et par suite de la liberté. Elevés au delà de la nature, lorsque nous nous proposons des fins indépendantes de toute proprieté des objets du vouloir, nous obtenons « une connaissance pratique inconditionnelle du supra-sensible » (2). Cependant nous n'arrivons par là à aucune intuition directe de cette réalité suprème. Les deux mondes de l'entendement scientifique et de la raison pratique restent juxtaposés. Comment arriver à « jeter un pont » entre l'un et l'autre? Les deux visions ne s'accorderaient que pour un entendement archétype, qui déterminerait a priori l'existence de ses objets, non pour une intelligence discursive astreinte à s'exercer sur des données fournies par la sensibilité. Nous ne pouvons donc qu'en rester au dualisme fondé sur la nature même de nos facultés de connaître. Renan s'en tient à ce point de vue. Il n'est rien qui ressemble chez lui à l'effort dialectique de Hegel. En affirmant que le fait était toujours pénétré d'idéal et de raison, il a contribué à repandre en France un état d'esprit hégélien, mais il n'est guère allé au delà. Il n'a dépassé l'aspect de la pensée critique que pour formuler comme probabilités un certain nombre d'affirmations idéalistes que la doctrine de Hegel cherche, au contraire, à justifier d'une façon nécessaire et à exprimer en système.

L'hégélianisme a pris encore une autre forme que l'on rapproche souvent de la pensée de Renan et de Taine. C'est la doctrine de Vacherot. Remarquons dabord, au début de notre analyse, le rapprochement qu'il est possible d'établir entre Renan et Vacherot sur le dernier problème que nous venons d'examiner, celui de la nature de Dieu. Ces vues commandent en effet le développement du système. « M. Vacherot, dit Ravaisson, approuve M. Renan d'avoir dit que Dieu est la catégorie de l'idéal, il le blâme de laisser en doute

(1) *Loc. cit.*, p. 38.
(2) *Critique du jugement*, trad. Barni, t. I, p. 55.

si Dieu, tout en étant un idéal pour la pensée, ne serait pas encore en lui même quelque chose de réel » (1). La pensée de Vacherot est dominée en effet par l'opposition qu'il établit entre la vérité et l'idéal. Ce qui est donné en fait sous une forme déterminée et concrète c'est la réalité empirique. Dieu ne posséde pas une existence de ce genre, on peut dire qu'il est sans doute, mais comme une réalité jamais atteinte, que nous ne cessons de vouloir affirmer cependant, et qui, en ce sens, exerce sur nous comme une causalité idéale. La réalité nous est donnée par l'expérience, mais elle ne se limite pas à ce que celle-ci nous fournit. Une connaissance absolue ne peut être obtenue que par l'union des deux points de vue de la métaphysique et de la science. Ainsi se constitue ce que Vacherot nomme la métaphysique positive. La tâche de la raison est en effet de nous faire saisir au delà même des données de fait, l'unité, l'intelligibilité et l'ordre qui restent immanents à l'expérience elle-même. Elle achève ainsi l'oeuvre propre de la science positive, et nous montre l'univers comme un tout que Vacherot nomme Dieu en un sens un peu différent de celui qu'il donne au Dieu idéal, étranger lui même à la réalité.

Telles sont les grandes lignes de la philosophie de Vacherot qui s'inspire assez directement de celle de Hegel. « Si obscure, si contestable, si arbitraire même que soit cette philosophie en beaucoup de points, elle est pourtant la première oeuvre véritablement digne de ce nom » et encore: « C'est Hegel qui aura eu la gloire d'avoir ouvert au XIXe siècle la voie de la véritable métaphysique » (2). Le mérite de Hegel est surtout, aux yeux de Vacherot, d'éviter les dangers de l'idéalisme classique qui est surtout, chez les principaux de ses représentants, une philosophie de l'analyse. Il élève au dessus des perceptions concrètes de l'expérience l'idée d'une réalité absolue, immuable et simple, et sans doute les concepts d'unité, de nécessité correspondent à un aspect essentiel de l'expérience, mais il ne peuvent être réalisés sous leur forme abstraite et relative. « La conception de l'être infini et universel est simple et vraie comme toutes les conceptions nécessaires de la raison, ne craignons pas de le reconnaître. Mais elle devient fausse et inintelligible du moment qu'on la convertit en abstraction » (3). Vacherot analyse par exemple la doctrine de Malebranche et celle de Spinoza. La conception de l'être universel est réalisée par un effort d'abstrac-

(1) *La philosophie en France au XIXe siècle*, p. 120.
(2) *La métaphysique et la science*, t. II, p. 462.
(3) *Ibid.*, p. 262.

tion, dans lequel il voit l'essentiel de l'esprit platonicien. Mais cette méthode conduit bientôt à détruire l'activité et la réalité mêmes des créatures. Vacherot s'appuie à plusieurs reprises sur le jugement de Schelling sur Spinoza. « Le défaut de son système, ce n'est pas de placer toutes choses en Dieu, mais de n'y voir que des choses purement abstraites, et de se faire de la substance infinie elle-même une simple *chose*.... De là cette absence de vie dans son système, ce manque d'âme et de sentiment dans la forme, cette pauvreté des idées et de l'expression, de là aussi cette dureté inexorable des déterminations, de là enfin sa théorie toute mécanique de la nature. Le spinozisme a été essentiellement modifié par la seule introduction du dynamisme dans la philosophie de la nature. Le principe fondamental du système est que toutes choses sont comprises en Dieu, mais ce principe pour fonder réellement un système rationnel a besoin d'être vivifié et arraché à l'abstraction » (1).

L'attitude de Hegel, telle que l'interprète Vacherot, est tout autre. Le rythme de sa pensée est l'inverse de celui de l'idéalisme et du néo-platonisme. Ces différents systèmes élèvent au-dessus de la réalité l'idéal d'une unité, unité abstraite, mais vide. « Tout ce système d'hypostases se réduit au fond au mouvement de l'abstrait vers le concret: c'est une illusion perpétuelle sur l'être, la vérité, la perfection des choses. Ils ne voient pas que la vérité est en raison inverse de l'abstraction, ils cherchent le type de l'être dans le néant et l'idéal de l'esprit dans la matière. Plus haut ils croient s'élever, plus bas, ils tombent en réalité. Ils renversent la vraie dialectique des choses, en faisant déscendre la pensée, la nature et l'histoire du meilleur au pire, au lieu de les faire monter du pire au meilleur » (2). Le mérite de Hegel c'est qu'il procède au contraire d'une façon synthétique, dans une marche qui va de l'abstrait à l'être véritablement concret. Il a su dépasser le plan de la logique; la dialectique consiste à montrer comment la raison s'inscrit dans la nature, comment l'idée se réalise dans les faits eux-mêmes. Par là il évite ce mépris de la métaphysique pour l'existence déterminée et concrète. C'est là ce que Vacherot n'a cessé lui même d'affirmer: la métaphysique et la science s'unissent dans une même synthèse, parceque le réel s'identifie au rationnel. L'effort de Hegel n'est pas isolé, mais « en cela la nouvelle philosophie est bien l'expression fidèle du XIX[e] siècle, ainsi que je l'ai fait voir. C'est elle qui à créé les véritables sciences de ce siècle, la philosophie de la nature, la philosophie de

(1) *Ibid.*, p. 316-17.
(2) *Ibid.*, p. 468.

l'histoire, la philosophie de l'art, la philosophie des religions, toutes ces sciences, en un mot qui cherchent l'idée dans la réalité, la raison dans l'expérience, la logique dans l'histoire » (1).

Pourtant la méthode hégélienne ne s'impose pas d'une façon absolue. D'abord Hegel s'est peut-être mépris sur le caractère véritable de cette méthode. Il voulait établir, par le moyen de la contradiction, une véritable synthèse a priori, en fait il demeure beaucoup plus qu'il ne le paraît, tributaire de l'expérience qui lui fournit son véritable point d'appui. La dialectique ne fait que retrouver après coup ce que l'expérience seule peut donner. D'autre part Hegel est parfois conduit à faire violence à l'expérience elle-même (2). La nature et l'esprit ne peuvent être expliqués suivant les procédés d'une logique fixe et exclusive. L'explication rationnelle, la métaphysique positive doivent être aussi diverses dans leurs explications que la science qui leur fournit leur point de départ.

Mais dans cette critique de Vacherot se traduit finalement l'incertitude de sa propre pensée. Comment la métaphysique peut-elle se construire sur les résultats de la science positive, se subordonner à ces résultats sans nous permettre de fonder vraiment en raison cet universel, cet absolu qu'elle prétend dégager? (3). Vacherot a vu l'insuffisance de la philosophie de l'analyse, mais il n'a pas su, à la suite de Hegel, trouver les fondaments véritables d'une dialectique synthétique, d'une métaphysique du concret.

II. — Le formes esthetiques et politiques de l'hegelianisme

L'hégélianisme a contribué à répandre en France certaines manières générales de penser. Nous n'avons pas trouvé chez les auteurs que nous avons étudiés jusqu'ici aucune doctrine vraiment hégélienne, mais quelles que soient les critiques, parfois importantes, que le système rencontrait, un grand nombre d'idées nouvelles, un état d'esprit original se trouvaient peu à peu communiqués. Il faut donc tenir compte, dans l'histoire de l'hégélianisme, de cette influence diffuse qu'il a pu exercer en dehors même des spéculations

(1) *Ibid.*, p. 450.
(2) *Ibid.*, p. 471.
(3) Cfr.: Parodi, *Du positivisme à l'idéalisme* t. I, p. 93 sv.

philosophiques. Nous nous contenterons cependant de présenter sur ce sujet, qui ne fait pas l'objet essentiel de notre étude, quelques indications principales, qui demanderaient souvent à être précisées ou complétées.

L'esthétique hégélienne commande d'une façon directe les idées que Taine nous présente dans la *Philosophie de l'Art.* Il définit le beau comme étant « le réel purifié ». Sa préoccupation principale est de montrer le rôle de l'idéal, et d'arriver ainsi à une interprétation nouvelle de l'imitation. Elle n'a pas pour but de transcrire le dehors sensible des êtres, mais plutôt l'ensemble des rapports, la logique interne, et grâce à la convergence, puis à la subordination des caractères, l'artiste manifeste quelque idée importante plus clairement et plus simplement que ne le font les objets réels. Il y a donc une autre réalité que celle qui apparaît à l'expérience sensible. C'est celle de l'idéal, ou de l'essence. « Nous avons dit que l'oeuvre d'art a pour but de manifester quelque caractère essentiel et saillant.... Pour cela l'artiste se forme l'idée de ce caractère, et d'après son idée il transforme l'objet réel. Cet objet ainsi transformé, se trouve conforme à l'idée, en d'autres termes idéal. Ainsi les choses passent du réel à l'idéal » (1). On retrouve là d'une façon directe la doctrine hégélienne sur les rapports du réel et de l'idéal, et sur le rôle propre de l'art comme manifestation de l'idée (2). Le fait sensible n'a de signification, de réalité même, que dans la mesure où il traduit une idée en marche, où il est un moment de la dialectique. L'art a ainsi une valeur de connaissance. De même que la religion, il est une manifestation de l'idée, qui se saisit elle-même à travers des symboles. Telle est aussi la conception que nous retrouvons chez Taine. « Que le lecteur considère quelques-unes de ces grandes créations de l'esprit dans l'Inde, en Scandinavie, en Perse, à Rome, en Grèce, il verra que partout l'art est une sorte de philosophie devenue sensible, la religion une sorte de poème tenu pour vrai, la philosophie une sorte d'art et de religion desséchée et réduite aux idées pures. Il y a donc au centre de chacun de ces groupes un élément commun, la conception du monde et de son principe » (3).

La pensée de Hegel est encore à l'origine de certaines formes

(1) *Philosophie de l'art*, t. II, p. 224.

(2) Nous renvoyons sur ces points, que nous nous contenterons d'indiquer, à l'étude de D. Rosca, *L'influence de Hegel sur Taine théorien de la connaissance et de l'art*, p. 330-50.

(3) *Histoire de la littérature anglaise*, Introduction, p. 32-33.

esthétiques, et non seulement des théories philosophiques sur la nature de l'art. Nous avons déjà remarqué les rapports entre l'hégélianisme et le mouvement romantique. Aux environs de 1850 les tendances romantiques étaient déjà dépassées en France. Mais le succès du Naturalisme et du Parnasse ne pouvait être complet, et nous allons voir reparaître d'une autre façon les aspirations idéalistes. Elles étaient en accord avec les idées essentielles de la métaphysique allemande, et l'influence que celles-ci devaient exercer est souvent importante, sinon prépondérante ou exclusive. L'œuvre de Villiers de l'Isle Adam présente de ce point de vue un très grand intérêt. Son inspiration est le plus souvent catholique, mais il accueille toutes les formes de l'idéalisme, tout ce qui lui permet de s'élever au delà du donné, dans un affranchissement, une protestation contre « tout le clinquant intellectuel de la science », contre l'insuffisance du monde moderne, et « ce prétendu bon sens négatif dérisoire qui rétrécit simplement toute chose ». Les choses ne tiennent pas uniquement dans ce que le sensible nous révèle. Mais « je suis prêt à prouver, dit Villiers, que l'entendement de l'homme, s'analysant lui-même, doit découvrir en lui et par lui seul la stricte nécessité de sa raison d'être, la loi qui fait apparaître les choses et le principe de toute réalité » (1). Villiers recueille la leçon de Hegel. « Et c'est Hegel que vous allez me citer puisqu'il est votre moitié » (2). Voici encore une formule dans laquelle se retrouve tout l'esprit de la dialectique. « Je conclus que l'Esprit fait le fond et la fin de l'univers. L'idée se nie elle-même pour se prouver son être sous forme de nature. L'idée ne croît qu'en se retrouvant en sa négation » (3).

C'est surtout le mouvement symboliste qui utilisera quelques unes des idées principales de l'hégélianisme. Plusieurs de ces tendances se trouvaient déjà dans le romantisme. L'art a surtout pour but de manifester la signification idéale des évènements. C'est là ce que Vigny met en lumière dans la Préface de *Cinq Mars*. « Nous sommes en un temps où l'on veut tout connaître et où l'on cherche la source de tous les fleuves.... l'histoire est un roman dont le peuple est l'auteur.... L'idée est tout, le nom propre n'est rien que l'exemple et la preuve de l'idée ». « Le symbole devient, dit M. Zyromsky en commentant ce passage, le but et le moyen de l'art, puisque la fusion de l'idée et de l'image plastique est à la fois la

(1) *Tribulat Bonhomet*, ed. Crés., p. 137.
(2) *Ibid.*, p. 139.
(3) *Ibid.*, p. 142.

condition de la beauté et l'expression d'une loi saisie par l'intelligence » (1).

Vigny n'avait pu sans doute connaître les idées de Hegel. Elles seront utilisées au contraire et citées directement par plusieurs des symbolistes, et surtout par Mallarmé. Pour Hegel les choses n'existent que dans la mesure où elles peuvent être reconstruites a priori, l'effort de l'artiste est surtout d'exprimer le caractère idéal de l'expérience. Tel est aussi le but que se propose Mallarmé, dont M. Paul Valery a pu dire qu'« il ne croyait à l'univers d'autre destinée convenable que d'être exprimé » (2). L'idéalisme de Mallarmé provient de Berkeley et de Hegel qu'il cite assez souvent. Il signifie que les idées sont les seules réalités, les données d'expérience n'ont en elles mêmes qu'une realité diminuée et imparfaite. A l'émotion sentimentale le poète doit donc substituer l'émotion intellectuelle, l'art ne consiste pas à suggérer aux autres ce qu'on ressent soi-même, mais à créer aux autres des motifs de suggestion (3). Mais en quoi consiste cet idéal que l'art a pour but de suggérer? Il n'est pas en accord avec le réel, identifié même avec lui, suivant l'esprit de l'hégélianisme qui cherche partout l'accord du réel et de la raison. L'idéalisme de Mallarmé est surtout une négation, un refus de la réalité présente:

La chair est triste hélas et j'ai lu tous les livres.
Fuir! là-bas fuir! Je sens que des oiseaux sont ivres
D'être parmi l écume inconnue et les cieux!
Rien, ni les vieux jardins reflétés par les yeux
Ne retiendra le coeur qui dans la mer se trempe.
O nuits! ni la clarté déserte de ma lampe
Sur le vide papier que la blancheur défend
Et ni la jeune femme allaitant son enfant.
Je partirai! Steamer balançant ta mâture
Lève l'ancre pour une exotique nâture.

Mais par ailleurs ce monde idéal n'est pas plus réel que celui de notre expérience. La suggestion nous introduit dans un monde fictif, qui n'est que celui de nos illusions. C'est ainsi l'apparence qui est l'objet propre de l'art. Les symboles n'ont de valeur que

(1) *Les caractères généraux de la littérature française au XIXe siècle*, *loc. cit.*, p. 15.

(2) *Fragments sur Mallarmé* cité par JOHN CHARPENTIER, *Le symbolisme*, Paris, 1927, p. 54.

(3) J. BONNEAU, *Le symbolisme*, Paris, 1930, p. 64.

celle des moyens d'expression par lesquels nous voulons les exprimer. On ne pourrait donc traduire en termes rigoureusement hégéliens la pensée principale du symbolisme (1). Mais l'hégélianisme n'en a pas moins contribué d'une certaine façon à favoriser le progrès d'un des mouvements les plus importants de notre histoire littéraire.

On ne saurait oublier que les premiers romans de Maurice Barrès se proposent d'appliquer les principes de cette esthétique (2). « M'étant proposé, dit-il, de mettre en roman la conception que peuvent se faire de l'univers les jeunes gens de notre époque décidés à penser par eux mêmes.... ». Aussi nous retrouverons dans *Un homme libre* le système de la construction hegelienne par thèse, anthithèse et synthèse. Les *Cahiers* nous montrent dailleurs bien souvent la profondeur de l'influence de Hegel dans la formation de Barrès. Il écrit par exemple: « Etre utile, être d'une patrie. Notion hégélienne de l'individualité. Ce qui est individuel ne peut pas durer comme tel parceque l'individu ne peut réaliser l'idée, et par consequent ne vient au jour que pour faire place à un autre, pour faire nombre dans cet ensemble d'existences particulières dont la totalité seule représente vraiment l'idée » (3). Chez Barrès la doctrine redevient ainsi ce qu'elle était chez Hegel lui-même, un mysticisme romantique, une tendance à dépasser l'individualité concrète qui ne se saisit elle-même que dans ses rapports à l'ensemble des choses, et d'abord à la societé. Penser solitairement c'est ainsi s'acheminer à penser solidairement, c'est chercher dans ce qui nous dépasse le développement complet de nous-mêmes. « Je m'accuse, dit encore Barrès, de désirer le libre essor de toutes mes facultés, et de donner un sens complet au mot exister » (4). Nous ne parviendrons, on le sait, à cette exaltation suprême de la vie que par la philosophie de l'acceptation. Mais lorsque l'*Ennemi des lois* se retrouve dans la Lorraine c'est l'idée, endormie dans la nature, qui se saisit d'une certaine façon dans celui qui l'exprime. C'est ainsi la pensée la plus profonde de l'hégélianisme qui anime la morale barrésienne. « Quand tu t'abaisses, je veux te vanter comme le favori de tes vieux parents, car tu es la conscience de notre race. C'est peut être

(1) Cfr.: le jugement d'A. THIBAUDET dans la *Poésie de Stéphane Mallarmé*, I, ch. 9: « En réfléchissant sur la hantise poétique, il a de son propre fonds repris avec une singulière fraîcheur quelques unes des attitudes actives qui donnèrent lieu à l'idéalisme platonicien et qui, moins spontanément, firent surgir d'intelligences plus scolastiques les types différents d'idéalisme constructif ».

(2) Voir à ce sujet l'importante Preface de H. BREMOND aux pages choisies de Barrès: *Vingt cinq ans de vie litteraire*. Paris, 1912, p. VII-SV.

(3) *Mes cahiers*, tome premier, 1896-98, Paris, 1929, p. 210-11.

(4) *L'Ennemi des Lois*, p. 22.

en ton âme que moi, Lorraine, je me serai connu le plus complètement. Jusqu'à toi je traversais des formes que je créais, pour ainsi dire, les yeux fermés; j'ignorais la raison selon laquelle je me mouvais, je ne voyais pas mon mécanisme. La loi que j'étais en train de créer, je la déroulais sans rien connaître de cet univers dont je déroulais l'harmonie, mais à ce point de mon développement que tu réprésentes, je possède une conscience assez complète; j'entrevois quels possibles luttent en moi pour parvenir à l'existence. Soit! tu ne saurais aller plus vite que ta race; tu ne peux être aujourd'hui l'instant qu'elle eût été dans quelques generations; mais ce futur qui est en elle à l'état de désir et quelle n'a plus l'énergie de réaliser, cultive-le, prends en une idée claire. Pourquoi toujours te complaire dans tes humiliations? Pose devant toi ton pressentiment du meilleur et que ce rêve te soit un univers, un refuge» (1). Lorsque enfin Barrès invoque de son maître le bienfait d'une suprème tutelle, peut-être pense-t-il encore que le réalité première et souveraine c'est la loi de la dialectique hégélienne: «Toi seul, ô maître, si tu existes en quelque part; axiome, religion, ou prince des hommes» (2).

***

On sait que les doctrines de Hegel sont au point de départ de la formation du système de Marx. En France c'est surtout le système de Proudhon qui utilise les idées hégéliennes. Il ne s'agit d'ailleurs là que d'un rapprochement assez superficiel et extérieur. Proudhon a noté lui même à plusieurs reprises les analogies qui existent entre la dialectique ternaire et la loi sérielle dont il veut retrouver l'usage dans des domaines très divers. Il connaissait la

(1) *Un homme libre*, p. 135.

(2) *Sous l'oeil des Barbares*, p. 304. On trouvera aussi un témoignage intéressant de la survivance de l'hégélianisme dans l'enseignement dans la vie de Ch. Peguy par Jérome et Jean Tharaud. «Son maître de philosophie, M. François Noël, vieil universitaire, dernier disciple de Hegel, passionné pour les joutes de la métaphysique, le Père No, comme on l'appelait, disait de sa petite voix flutée que M. Charles Peguy avait une tête pensante. C'était en effet un virtuose de la controverse d'idées. Avant que Bergson l'eût introduit dans une philosophie qui est faite, si l'on peut dire, de beaucoup de silence et d'oreille penchée sur soi même, il s'était enchanté des grandes constitutions hégéliennes, et tandis que le Père No avec des gestes menus se livrait au fond de sa chaire, dans un air tout idéal et spiritualisé, à des acrobaties de l'esprit, à des jeux de trapéze volant, Peguy l'accompagnait d'un regard de connaisseur avec le sentiment que lui même, dans ses dissertations prochaines, il pourrait faire aussi bien». *Notre cher Peguy*, Paris, 1926, p. 3. Peut-être subsiste-t-il quelque chose de cette méthode de costruction dialectique dans les oppositions que Peguy se plait à mettre en lumière, la règle et la liberté, le monde moderne et la saintété, la mystique et la politique, etc.

pensée de Hegel surtout par l'intermédiaire de Karl Grün et de Marx. « Décidement, dit celui-ci, M. Proudhon a voulu faire peur aux Français en leur jetant à la face des phrases quasi hégéliennes... Ce que Hegel a fait pour la religion, le droit, M. Proudhon cherche à le faire pour l'économie politique » Et encore: « Pendant mon séjour à Paris en 1844, j'entrais en relations personnelles avec Proudhon. Je rappelle cette circonstance parce que jusqu'à un certain point, je suis responsable de sa sophistication, mot qu'emploient les anglais pour désigner la falsification d'une marchandise. Dans de longues discussions souvent prolongées toute la nuit, je l'infestai de hégélianisme, à son grand préjudice, puisque, ne sachant pas l'allemand, il ne pouvait pas étudier la chose à fond. Ce que j'avais commencé, M. Karl Grün, après son expulsion de France, le continua. Et encore le professeur de philosophie allemande avait sur moi l'avantage de ne rien entendre à ce qu'il enseignait » (1).

Proudhon a voulu construire l'économie politique sous la forme d'une science rigoureuse, en y retrouvant l'application de la loi qui régit toutes nos connaissances. « La thèse sérielle est l'art de décomposer toute espèce d'idées (nombres, grandeurs, mouvements, formes, rapports, sentiments, actions, droits, et devoirs), de telle sorte que l'esprit soit constamment assuré dans sa marche et que la solution, lorsqu'elle pourra être obtenue, soit frappée d'infaillibilité et d'une absolue certitude » (2). Mais Proudhon a lui-même varié sur la portée de cette méthode et son rapport avec celle de Hegel. Dans la *Création de l'ordre dans l'Humanité*, après avoir exposé la doctrine, il la fait suivre de ces remarques critiques: « Au reste le système de Hegel a valu à son auteur de graves reproches: on s'est plaint que sa série n'était bien souvent qu'un artifice de lan-

(1) *Misère de la Philosophie*. Cité par R. PICARD, *Introduction au Système des contradictions économiques*, p. 23. La doctrine hégélienne ne paraît pas avoir exercé d'influence sur les doctrines de philosophie sociale antérieures à Proudhon. Voici à ce sujet une lettre de LAMENNAIS, à propos de M. Prevost de Genève: « C'est un fort bon jeune homme, tout entier à l'éxécution de l'ouvrage, qui l'occupe depuis longtemps, l'histoire de la philosophie allemande. Je le crois capable de la faire très bien. Disciple très zélé de Hegel, il me parait extrèmement prévenu en faveur des idées, à mes yeux plus qu'extraordinaires, de cet ancien ami de Schelling. Mais je me trompe fort, ou la reflexion le désabusera plus tard ». Lettre du 16 mai 1833. La Chènaie. *Correspondance avec Montalembert* (Eug. Forgues, p. 133). On pourrait aussi chercher l'influence de Hegel sur les idées historiques de Michelet. Mais cette influence est surtout indirecte. Elle s'exerce principalement dans la mesure où Hegel prolonge lui même les idées de Herder, dont Michelet s'inspire en même temps que de Vico.

(2) *De la création de l'ordre dans l'humanité ou principes d'organisation politique*, ed. Bouglé et Moysset, Paris, 1927, p. 171.

gage en désaccord avec les faits, que l'opposition entre le premier et le deuxième terme n'était pas toujours suffisamment marquée et que le troisième ne les synthétisait pas. Ces critiques n'ont rien qui nous surprenne. Hegel anticipait sur les faits au lieu de les attendre, forçait ses formules et oubliait que ce qui peut être une loi d'ensemble ne suffit plus pour rendre raison des détails. Hegel, en un mot, s'est emprisonné dans une série particulière et prétendait par elle expliquer la nature aussi variée dans ses séries que dans ses ensembles » (1). Dans une lettre à Bergman du 18 Janvier 1845, il insiste à nouveau sur l'importance de la dialectique et sur l'œuvre qu'il veut accomplir lui-même dans l'esprit de l'hégélianisme. « J'espère à la fin apprendre au public français ce que c'est que la dialectique. N'est-il pas déplorable, tandis qu'en Allemagne tout écrivain s'assujettit à une forme mathématique connue, ou indique toujours le procédé logique dont il se sert qu'en France on ergotte éternellement à tort et à travers sans pouvoir jamais s'entendre. C'est cette nécéssité de discipline pour la raison que j'ai pu inaugurer le premier sous le nom de théorie ou dialectique sérielle et dont Hegel avait déjà donné une constitution particulière. D'après les nouvelles connaissance que j'ai faites cet hiver, j'ai été très bien compris d'un grand nombres d'allemands qui ont admiré le travail que j'ai fait pour arriver seul à ce qu'ils prétendent exister chez eux. Je ne puis encore juger de la parenté qu'il y a entre ma métaphysique et la logique de Hegel par exemple, puisque je n'ai jamais lu Hegel, mais je suis persuadé que c'est sa logique que je vais employer dans mon prochain ouvrage, cette logique n'est qu'un cas particulier ou si tu veux le cas le plus simple de la mienne » (2). Mais il ne s'en est pas tenu toujours au ryhtme de pensée qu'il trouvait chez Hegel. Ainsi dans *La Justice dans la Revolution et dans l'Eglise* il utilise uniquement l'opposition de la thèse et de l'antithèse, en éliminant la synthèse. « A ce seul point de vue, dit-il, le système de Hegel serait tout entier à refaire ». Ainsi l'Eglise représente le système de la transcendance, mais sa logique la conduit bientôt à la divinisation du *fait*, que l'on justifie comme l'expression d'une volonté absolue. Par là, elle s'oppose à l'idéal de la justice qui suppose un progrès, et qui n'est possible que dans le système de l'immanence représenté par la Révolution. On voit donc comment Proudhon retrouve quel-

(1) *Ibid.*, p. 162.
(2) Cité dans l'Introduction aux *Contradictions économiques*, p. 26.

que chose de la pensée de Hegel, au moins pour l'expression de ses idées, et sans jamais s'astreindre à cette méthode (1).

III. — La reaction anti-hegelienne

Nous avons assisté au développement, souvent même au triomphe de certaines idées hégéliennes surtout pendant la période du second Empire. Mais en même temps ces idées devaient susciter des réactions assez vives. C'est V. Cousin qui avait le premier attiré l'attention sur le système, mais bientôt les doctrines nouvelles, inspirées dans une certaine mesure de Hegel, allaient apparaître comme une critique du spiritualisme. Nous devons donc examiner quelques aspects du conflit de l'hégélianisme et de la philosophie éclectique, et souvent aussi par delà l'éclectisme d'une philosophie religieuse plus originale et plus souple.

Le P. Gratry se propose d'établir les vérités initiales de la philosophie religieuse par une nouvelle analyse des procédés de la raison, l'un syllogistique, l'autre dialectique. Ces deux procédés supposent le principe d'identité et le principe d'induction. Mais Hegel détruit l'un et lautre et sa logique se trouve ainsi au point de départ de toutes les formes de l'athéisme et du panthéisme. « Pour nous, Hegel c'est le sophiste, comme Cicéron c'est l'orateur, comme Aristote, pour Saint Thomas d'Aquin, c'était le Philosophe » (2). La sophistique est cette attitude de la pensée qui, loin de porter sur l'être et de s'élever jusqu'à Dieu, se détourne au contraire vers les ténèbres et le néant. Le point de départ de Hegel est en effet cette idée que l'absolu est l'identité des différents et qu'il se ramène ainsi au devenir lui-même. « Alors tout est même chose, il n'y a qu'une substance, tout est Dieu, rien n'est Dieu. Le pan-

(1) Cette synthèse des contraires a été souvent utilisée à cette époque; cfr.: F. Piron, *Les théories économiques en Frances après 1870* (Colin). La dernière forme de cette dialectique se retrouvera chez Jaurès, qui présente la doctrine socialiste comme une synthèse des contradictions de l'idéalisme et du marxisme, de l'individualisme et du collectivisme. Il se peut aussi que l'hégélianisme ait contribué à la formation des doctrines du nationalisme français, surtout chez Barrès. Il écrit dans ses Cahiers: « L'état, pour Hegel, est un produit de la raison; c'est le monde moral réalisé et organisé. Qu'il prendre conscience de ses droits, qu'il étudie ses attributions. Pensée puissante et qui justifie pour moi le socialisme ». *Mes Cahiers*, t. I, p. 222. Le nationalisme de Ch. Maurras par contre s'inspire de A. Comte, et non de Hegel.

(2) *Logique*, Paris, 1855, t. I, p. 198.

théisme est établi et l'athéisme du même coup » (1). Aussi faut il voir dans l'hégélianisme une forme nouvelle de cette antique philosophie de l'apparence contre laquelle s'élevait Aristote.

Le sophiste est d'abord celui qui nie le principe de contradiction. Platon ajoutait que l'objet du philosophe c'est l'être, et celui du sophiste le non être. L'hégélianisme apparaît ainsi sous un autre aspect dans l'unité de son inspiration. « En tant que détruisant le syllogisme, il est clair qu'il doit avoir à faire à Aristote, en tant que détruisant la dialectique, c'est Platon qu'il rencontrera » (2). La dialectique est en effet la méthode qui méne du non être à l'être. Elle suppose le principe de transcendance, fondé lui même sur l'induction, qui nous permet de passer à l'affirmation de l'être absolu. La méthode de Hegel est exactement l'opposé de ce procédé naturel de la pensée. Au lieu de s'élever jusqu'à l'être infini, elle redéscend au contraire de l'infini au fini. L'idée de l'être absolu en effet ne désigne pas pour Hegel l'être souverainement réel, mais au contraire la pure indétermination. « Au lieu d'être souverainement riche et absolument plein, il est, vu l'abstraction qui l'engendre, tout ce qui se peut concevoir de plus pauvre et de plus absolument vide » (3). La méthode consiste alors à partir de cette insuffisance pour s'elever jusqu'à l'universel concret par la synthèse des différences. Il apparaît en définitive que « la dialectique de Hegel est la dialectique renversée, la dialectique de Platon prise à rebours » (4).

On aura remarqué que la critique de Gratry ne se place pas toujours au point de vue même de la doctrine qu'il combat. Est-il vrai d'abord que Hegel s'oppose purement et simplement à Aristote? Le principe de contradiction n'est pas entièrement nié par Hegel, puisque c'est pour faire droit à ce principe que la logique progresse. Il est bien vrai que l'être primitif est identique au néant, et si nous nous en tenions à cette première détermination, la réalité en resterait à la contradiction qui l'affecte. C'est pour en sortir au contraire que la dialectique appelle la conciliation de l'être et du non être dans la synthèse du devenir. Gratry ne tient compte que du premier moment de la dialectique, et il critique, à juste titre, la formule suivant laquelle: « le néant, en tant que néant, en tant que semblable à lui-même, est précisément la même chose que l'être ». De ce point de vue l'opposition à l'aristotélisme est en effet com-

(1) *Ibid.*, p. 124.
(2) *Ibid.*, p. 160.
(3) Texte de Hegel, cité *ibid.*, p. 188.
(4) *Ibid.*, p. 196.

plète, et l'on voit bien l'erreur signalée par Gratry, qui consiste à réaliser actuellement les deux termes du devenir sous la forme de l'être et du non-être (1). Cette remarque suffit, nous semble-t-il, à détruire d'une façon très légitime les fondements du système hégélien. Car la dialectique n'exige plus cette tendance à sortir de la contradiction s'il n'est pas vrai, comme le montre Aristote, que l'être primitif soit déjà contradictoire en lui même. Mais il reste que le P. Gratry n'a pas insisté, comme il l'aurait fallu sans doute sur le caractère constructif de la dialectique, qui, en ce sens, se rapproche du Platonisme, au moins par les intentions dont elle est animée. Si Hegel insiste sur l'insuffisance de l'être primitif indépendamment du néant qu'il appelle, ce n'est pas que l'être, ainsi entendu, soit la réalité achevée, c'est au contraire parcequ'il est une détermination encore abstraite de l'entendement. La dialectique hégélienne corrige donc d'une certaine façon l'erreur initiale dont elle est partie. Il'est vrai qu'elle ne la justifie pas entièrement. En définitive Gratry n'a fait, nous semble-t-il, qu'une partie de l'analyse critique qui s'imposait. Il a fortement montré que l'analyse métaphysique ne conduisait aucunement à loger dans la réalité soumise au devenir la contradiction initiale. En cela il est parfaitement dans la logique profonde de l'aristotelisme, dont Hamelin de son côté saura admettre les exigences. Mais il était facile à ce moment de porter encore l'attention sur le progrès dialectique, de montrer la difficulté d'ajouter toujours à l'être des déterminations extérieures par le procédé de la contradiction, et de ruiner par suite l'ambition d'une doctrine qui prétend marcher vers le concret. Ainsi le sentiment dont partait le P. Gratry est juste, mais les principes de sa critique ne le ménent pas aussi loin qu'il aurait fallu (2).

Le livre de Caro, l'*Idée de Dieu et ses nouveaux critiques* (1865) est dirigé dans une très grande mesure contre les idées hégéliennes. Nous trouvons dans les premières pages une interprétation judicieuse de l'influence exercée par Hegel sur la philosophie nouvelle. On ne pouvait conserver de ce système l'idée rigoureuse d'une construction vraiment rationnelle et a priori, mais on peut prendre

(1) C'est cette critique de Gratry que l'on retrouve pour l'essentiel chez le P. de Regnon, *Métaphysique des causes*, p. 99-80, vraie formule de l'hégélianisme, et chez le P. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, p. 162-80, 738, 744, etc.

(2) On verra aussi le jugement de Ravaisson: « Malgré ce que la méthode de Hegel peut avoir, soit en apparence, soit même en réalité de sophistique, il est difficile de confondre la doctrine moderne, où tout se réduit à la pensée, avec l'antique sensualisme de Protagoras et de Gorgias ». *La philosophie en France au XIXe siècle*, p. 139.

la doctrine sous son aspect inverse, en tant qu'elle marque dans le fait la présence de l'idée elle-même et de la raison. L'hégélianisme renouvelait ainsi les sciences historiques et la critique. C'est là surtout l'intérêt durable que lui reconnaissent Scherer ou Renan. Caro voit lui aussi dans l'hégélianisme l'affirmation du caractère actif d'une vérité soumise à la loi du devenir. « Les objets de la raison tombent sous la condition de la nature où tout est mouvement, transition. L'univers, nous dit-on, n'est que le flux éternel des choses, et il en est du beau, du vrai et du bien comme du reste. Ils ne sont pas, ils se font, ils sont moins le but vers lequel tend l'humanité que le résultat changeant de tous les hommes et de tous les siècles » (1). Un autre caractère de la nouvelle doctrine c'est le rôle qu'elle accorde à la dialectique des contraires. « La contradiction étant, on l'a dit, en certaines matières, le signe de la vérité, on s'en est fait un procédé, une façon habituelle de concevoir les choses. Voilà certes un fait bien reconnaissable qui nous permet de dire que si la doctrine de Hegel est morte, son esprit est plus vivant que jamais parmi nous » (2). On retrouvera ces principes dans la pensée de Renan et dans la théologie de Vacherot. L'infini est ce qui embrasse et contient toutes choses, il est impossible de le délimiter, de le soumettre ainsi à la catégorie de la personnalité. Il s'exprime dans les choses elles mêmes dont il est la loi et la raison. Mais, demande Caro, « est-il plus aisé de concevoir l'intelligence à la fin qu'à l'origine des choses? Depuis Anaxagore on avait cru que l'intelligibile sortait de l'intelligence; l'intelligence n'est que de l'inintelligible arrivant à se connaître. Le rationnel préexiste à la raison. Il y a une science infuse dans la nature qui, à la longue, devient conscience. Le cosmos n'est pas l'oeuvre de la pensée, c'est la pensée qui est l'oeuvre du cosmos. Voilà ce qu'on nous propose de croire; le pouvons-nous? (3).

Caro a souvent bien aperçu les idées originales que l'hégélianisme, apportait, mais sa critique ne le conduit pas nettement à remonter jusqu'aux principes qui commandent ces thèses. Il y a souvent plus de vigueur et de pénétration dans les études de P. Janet. C'est à l'occasion du livre de Caro qu'il écrit l'étude sur la *Crise philosophique et les idées spiritualistes* (4). Il insiste sur l'importance des idées hégéliennes dans le développement des nouvelles manières de juger. Le système rencontre des difficultés inconnues

(1) *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, p. 13.
(2) *Ibid.*, p. 16.
(3) *Ibid.*, p. 316.
(4) « Revue des Deux-mondes », 15 juillet et 17 août 1864.

aux doctrines antérieures: « les anciennes écoles athées se contentaient d'admettre un principe quelconque qui, grâce à un temps infini et à des combinaisons infinies, amenait à un moment donné le monde tel qu'il est. L'idéalisme hégélien, dont M. Vacherot est le vrai représentant parmi nous, se crée de bien plus grandes difficultés en admettant que le monde se développe non au hasard, mais suivant une loi interne et par un progrès latent qui le conduit du moins parfait au plus parfait » (1). Cependant P. Janet aperçoit mieux que ne l'a fait Caro les différences qui séparent de Hegel les systèmes de Renan et de Vacherot. Taine est pour lui plus près de Condillac que de Hegel. Il représente une forme plus simple du positivisme et d'ailleurs accorde mal dans son système le recours à l'expérience et l'affirmation d'un monde de l'idéal et des essences (2). Le point de vue de Renan est encore plus éloigné de celui de Hegel. Celui-ci nous présente une métaphysique de l'absolu et de la raison, pour Renan au contraire, l'homme ne s'élève jamais à une connaissance de ce genre. La critique n'est qu'une science conjecturale, fondée surtout sur notre aptitude à imaginer des états d'esprit différents des nôtres.

P. Janet s'était efforcé de marquer d'une autre façon la signification de l'hégélianisme dans ses *Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hegel* (1860). A côté des doctrines critique ou empiriste il n'y a qu'une seule métaphysique, celle du spiritualisme ou de l'idéalisme. Mais elle se présente sous deux formes diverses qui s'expriment dans les systèmes de Platon et de Hegel. La dialectique est la voie qui nous mène à l'affirmation de l'être véritable, à la réalité des Idées. Cette nature idéale c'est la raison ou l'intelligible. Elle est le principe de l'existence et de la pensée. Mais deux systèmes différents essayent de nous faire comprendre cette réalité intelligible. « Le premier conçoit le monde comme le développement logique et nécessaire de l'intelligible sans intelligence, le second comme l'oeuvre d'une raison parfaite et souveraine qui le réalise hors de soi sur le plan d'un monde idéal » (3). Ainsi le système de Hegel en vient à se représenter finalement la raison comme une *chose* ou comme la matière aristotélienne et non comme la causalité suprême de la pensée qui attire tout à soi. « C'est le naturalisme abstrait, c'est l'algèbre du naturalisme, mais ce n'est que le naturalisme » (4).

(1) *Loc. cit.*, p. 742.
(2) *Ibid.*, p. 473-sv.
(3) *Etudes sur la dialectique...*, p. 383-385.
(4) *Ibid.*, p. 385.

Il y a donc quelque chose de commun aux diverses interprétations que nous venons de rappeler: on essaye toujours de marquer l'opposition entre la synthèse hégélienne et la dialectique platonicienne. L'intérêt du Platonisme c'est qu'il est une marche ascendante, et nous conduit à poser, comme une hypothèse nécessaire la réalité des Formes, à rentrer en nous-mêmes pour y trouver l'être véritable dont notre pensée est proche. Le rythme de la pensée hégélienne est bien différent. Selon le P. Gratry le système suit une voie descendante, et ce n'est que par artifice que Hegel reconnait l'insuffisance de l'être primitif. Nous sommes donc en présence d'une sophistique nouvelle, s'il est vrai, comme dit Aristote (Met. XI, 8) que « le mot de Platon n'est pas sans justesse, la sophistique roule sur le non être ». De son côté P. Janet ne voit dans l'hégélianisme qu'une philosophie de caractère purement logique, une survivance de la scolastique, un vain effort pour aller de la logique pure à la théologie. Mais l'une et l'autre de ces critiques n'insistent pas sur ce qui fait l'originalité du système. L'hégélianisme représente surtout un effort pour sortir de l'abstraction pure, et pour remonter jusqu'aux formes les plus hautes de la réalité. Le caractère synthétique de la doctrine le rapproche donc plus qu'il ne l'écarte de l'esprit de la dialectique platonicienne. Il reste à savoir cependant quelle est la portée métaphysique de ce procédé, et la question reste entière de savoir si Hegel a pu réaliser ses ambitions. Dans son effort pour construire une logique synthétique a-t-il pu aboutir à l'universel vraiment concret, ou bien celui-ci n'est il pas encore trop apparenté à l'abstrait? Nous verrons l'importance que prend la position de ce problème, lorsque la critique de l'hégélianisme sera reprise dans la philosophie contemporaine, en particulier chez Hamelin.

Mais avant d'aboutir à la pensée contemporaine il nous reste à étudier l'attitude de Renouvier par rapport à Hegel. On a distingué plusieurs étapes dans sa pensée: le moment important est celui de sa conversion au finitisme et au phénomenisme. On ne donnerait pas une idée fausse de cette évolution en disant que Renouvier passe du point de vue de Hegel à celui de Kant. Sa reflexion s'est portée principalement sur la valeur et le rôle du principe de contradiction. Dans la *Philosophie des Manuels*, ce principe n'impose pas à notre pensée la nécessité d'un choix absolu. Renouvier aperçoit partout la contradiction dans le sujet et dans l'objet. La doctrine de Hegel, fondée sur la contradiction, lui apparaît alors comme une représentation vraiment rationnelle du monde, elle est

présentée comme l'aboutissement de l'histoire de la philosophie. Dans la dernière philosophie de Renouvier au contraire le principe de contradiction, ainsi que le principe du nombre, sont les vrais fondements du finitisme et du phénoménisme. Indiquons brièvement les principales étapes de ce progrès de la pensée de Renouvier.

Le *Manuel de Philosophie moderne* montre l'insuffisance de la logique ordinaire à expliquer les résultats auxquels nous conduisent l'analyse du sujet et l'analyse de l'objet. Le fait primitif de la connaissance c'est l'opposition, la relation; la représentation nous donne l'*être objectif*, suivant la terminologie classique que Renouvier emploie encore à cette époque, mais la croyance nous permet de passer à l'affirmation de choses hors de nous, qui existent *subjectivement*, c'est à dire pour elles-mêmes et comme sujet. Mais si nous analysons ces deux types de réalité nous y trouverons à la fois la présence de l'être et celle du non être. Ainsi le moi est un et simple, mais en même temps multiple et composé, il est le siège de puissances diverses. De même nous pouvons saisir l'objet de deux points de vue différents, celui de la sensibilité et celui de l'intelligence; il nous est donné alors soit comme multiple et divisé, soit comme infini et éternel (1). Renouvier remarque que le grand mérite de Hegel c'est d'avoir aperçu la force de ces contradictions. Il ne faut pas, éprouvant comme une sorte de tendresse pour le monde, penser que la contradiction est une tache pour lui. Hegel s'oppose ainsi à l'effort de la critique Kantienne, qui ne peut résoudre les antinomies que par la distinction du phènomène et du noumène. Mais, pour la philosophie de la croyance, il n'y a aucune difficulté à affirmer l'union des contraires et repousser ainsi l'ancienne logique. L'histoire de la philosophie aboutit au contraire à cette opposition hégélienne qui ramène l'ontologie à une logique soumise au principe de contradiction.

On peut trouver cependant dans le *Manuel de Philosophie moderne* des indications qui permettent de prévoir le développement postérieur de la pensée de Renouvier. M. Brunschvicg rapporte un texte qui nous le montre déjà préoccupé de sauvegarder contre Hegel la réalité de la personne et la vérité de l'humanisme. « La méthode de Hegel est irréprochable; la logique y apparait dans toute son ampleur et avec un sens tout nouveau.... Pourtant une doctrine pareille, quelle que soit sa grandeur et la vérité de sa con-

(1) Cfr.: *Manuel de philosophie moderne*, 1842, p. 375, 80 et *L'Abbé Louis Foucher. La Jeunesse de Renouvier et sa première philosophie*, p. 43 sv.

ception n'est jamais qu'une doctrine de Dieu et non une doctrine de l'homme. Nous trouvons en elle une unité suprème, incompréhensible, être et néant, qui s'oppose à elle-même et commence à devenir, puis si nous suivons l'idée dans le cours des formes qu'elle revêt, nous ne faisons qu'embrasser un ordre nécessaire, qu'exécuter une évolution fixe qui nous ramène à l'anéantissement dans la pensée de Dieu. Aussi le fatalisme historique et la direction théocratique de la société résultent de cette philosophie, à moins qu'on essaye de lui donner un contre-poids à l'aide d'une conception de l'être, monade, force, entéléchie, analogue à celle de Leibniz que la nouvelle école nous semble avoir beaucoup trop oubliée » (1). Mais c'est surtout dans l'article *Philosophie* de l'*Encyclopedie nouvelle* (1847) que l'évolution de Renouvier apparaîtra manifeste. Dans la préface du *Premier essai de critique générale* (1854) il nous parle d'une « marche régulière vers des convictions maintenant arrètées » et il ajoute: « Mais mon effort spéculatif a été constamment dirigé sur le principe de contradiction et sur la loi réelle ou prétendue des antinomies de la raison » (2). C'est donc par rapport à Hegel que l'on peut juger du progrès de la pensée de Renouvier. L'article *Philosophie* nous montre encore dans le sujet et dans l'objet le spectacle de la contradiction, mais la solution ne peut plus se trouver dans la logique hégélienne. Il faut revenir au contraire à la pensée de Kant, dont la philosophie des Manuels marquait pourtant l'insuffisance. L'antinomie n'est plus en effet que dans les idées, car elles représentent des aspects partiels de la réalité, qui peuvent être juxtaposés et non confondus. « Les contraires étant les idées, ce serait prendre l'être lui-même pour une idée, et de plus pour une idée mystérieuse et même inintelligibile que de le regarder comme le résultat d'une certaine conciliation des contraires. En outre on encourrait le reproche mérité d'étrangeté si l'on forgeait une sorte d'idée moyenne de deux idées qui s'excluent mutuellement dans l'esprit. Mais quand on entend seulement que l'être est tour à tour pensé de telle sorte que les contraires sont affirmés de son essence, c'est à dire que le mouvement de l'intelligence qui sans cesse divise, unit et compare ses objets pour les connaître exige que cette essence soit capable à la fois des contraires pour attributs, alors on ne fait qu'énoncer sous une autre forme la loi que la logique a démêlée dans le jeu des idées pures, on est irréprochable si l'on reconnaît

(1) *Ibid.*, p. 363. Cité dans l'*Orientation du rationalisme*, « Revue de métaphysique et de morale », 1920, p. 282-83.

(2) Cfr.: FOUCHER, *Ibid.*, p. 178.

que les catégories ne constituent point l'être, mais qu'elle nous sont données par rapport à lui, afin qu'il devienne l'objet de l'intelligence » (1). On voit comment cette solution prépare le phénoménisme des Essais. La contradiction n'est que dans les idées et non dans l'être, dont nous ne connaissons pas la nature véritable, et que nous ne pouvons reconstruire a priori, comme le veut la dialectique hégélienne. En même temps Renouvier remarque combien les spéculations de Hegel sont loin de la science rigoureuse de son temps, et déjà il veut construire une philosophie plus proche de l'expérience telle qu'elle est interprétée par la science. Nous connaissons encore le jugement de Renouvier sur Hegel d'après l'*Objurgation criticiste sur la nature de Dieu* publiée dans la *Revue philosophique et religieuse* de 1857, à l'occasion des ouvrages du P. Gratry et de Jean Raynaud. Il s'oppose à toutes les formes du panthéisme, il prend conscience de tout ce qu'implique une philosophie humaniste, et critique plus nettement qu'il ne l'avait jamais fait, l'idée d'une construction rationnelle de la réalité (2).

Au terme de cette évolution, dans les *Essais de critique générale*, Renouvier fonde sur le principe de contradiction les idées essentielles du phénoméniste. L'infini actuel est exclu parce qu'il est contradictoire en lui-même. L'idée de substance est liée à celle de l'infini, mais l'infini en Dieu c'est la négation de la réalité des consciences individuelles. Il faut donc renoncer à prendre Dieu comme substance ou infini, renoncer par suite à essayer de le déterminer en lui-même, mais il faut le considérer uniquement dans sa relation au monde, c'est-à-dire comme une conscience où se trouve représentée la loi des phénomènes. On pourrait songer malgré tout à rapprocher de l'hégélianisme la doctrine de l'a priori et des catégories. Sans doute Renouvier retrouve le système ternaire dans lequel les catégories se posent, mais il n'essaye pas, contrairement à Hegel, de justifier rationnellement leur agencement. Il n'y a chez lui, comme le dit Hamelin, qu'une position empirique de l'a priori.

Enfin l'opposition à Hegel est marquée d'un autre point de vue dans la *Philosophie analytique de l'histoire* (1897). Par le titre même de son ouvrage Renouvier s'oppose à tout ce qu'on entendait jusqu'alors par philosophie de l'histoire, interprétée selon une méthode a priori, telle que celle de Comte, de Saint Simon ou encore

(1) *Encyclopédie nouvelle*, t. V, p. 543-b-544-a. Cité par FOUCHER, *ibid.*, p. 131.

(2) Cfr.: les textes cités par FOUCHER, *ibid.*, p. 203 sv.

de Hegel. La « saine méthode analytique » consiste à étudier les faits sans chercher à justifier la nécessité de leur enchainement, à décomposer les faits complexes pour mieux apercevoir les influences qui ont contribué à les produire. Dans le IVe volume il donne un exposé d'ensemble de la doctrine hég lienne et la fait suivre de nombreuses remarques critiques. « Si l'on en croit les adversaires, dont nous sommes, le sophisme aurait cette fois dépassé la limite de l'absurde c'est à dire la limite qui semble prescrite aux opinions soutenables en philosophie » (1). L'hégélianisme se construit d'après la méthode de la contradiction. Nous connaissons déjà la pensée de Hegel sur l'insuffisance de ce principe. C'est en outre une doctrine d'émanation, mais « Hegel, à considérer avec impartialité l'idée de son système, reste lui aussi au dessous des anciens émanatistes, et la raison en est que la chute, non le progrès, est l'idée la mieux adaptée à une doctrine d'émanation » (2). Enfin, « le panthéisme des faux kantiens a été doublement rétrograde, car ils n'ont pas seulement restauré la philosophie de l'absolu, de manière à rappeler en diverses façons, quoi que par des constructions moins habiles et moins consistantes, l'évolutionisme néo-platonicien, ils ont tourné le dos à la méthode concrète de penser suivie depuis Descartes. Les Fichte, les Schelling et les Hegel ne demandaient rien aux mathématiques.... En leur éloignement de l'esprit scientifique, ils sont revenus au réalisme des universaux » (3).

Ainsi de toute façon Renouvier s'écarte de l'idée d'une dialectique qui permettrait de comprendre à priori la nature et l'histoire. La critique de l'hégélianisme que Renouvier nous présente a donc une tout autre portée que celles que nous venons de rencontrer chez Gratry ou chez P. Janet. Pourtant l'analyse de la représentation et de l'a priori pouvait conduire à une nouvelle tentative de construction métaphysique où se conserveraient des éléments hégéliens. « Sa doctrine très empirique en fait, nous dit Hamelin, ne l'est pourtant pas si résolument et si invinciblement qu'on ne puisse envisager la possibilité de la transformer en une autre toute rationnelle et toute dialectique» (4).

(1) *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, p. 19.
(2) *Ibid.*, p. 18.
(3) *Ibid.* p. 661.
(4) *Le système de Renouvier*, p. 114.

IV. — L'HEGELIANISME ET LA PENSEE CONTEMPORAINE

La philosophie contemporaine en France constitue, dans une très grande mesure, comme une expérience tentée sur le système hégélien. C'est sur l'idée capitale de la dialectique, sur les conditions de sa possibilité, que beaucoup des penseurs de notre temps portent leur attention. Boutroux a montré que les modernes sont « obsédés de cette préoccupation de dépasser la logique, où selon eux s'était confinée la scolastique, et là se trouve le point de départ de leur système. Ils cherchent à construire, à côté de la logique bornée au simple possible, une dialectique appliquée à la determination des principes de l'existence » (1). Tel est le problème essentiel posé par l'hégélianisme et sur lequel les doctrines qu'il nous reste à examiner n'ont pas cessé de réfléchir. La question était posée en fonction de la critique kantienne qui insiste fortement sur cette idée que l'analytique se limite au possible et à l'abstrait et que l'on ne saurait, par les seules ressources de l'entendement, aboutir à la réalité concrète. Mais aux yeux de Hegel, l'insuffisance de l'entendement n'est pas un obstacle à la constitution de la dialectique. A côté de l'entendement reste la raison dont l'œuvre propre est de trouver un procédé d'union, et en ce sens de dominer le devenir lui-même, d'en rendre raison par des principes. Le dualisme du sensible et de l'intelligible disparait ainsi. La matière de la connaissance se trouve justifiée a priori, tout autant que la forme, sur laquelle seule Kant avait fait porter la déduction transcendantale. Ainsi l'hégélianisme pose à la philosophie contemporaine le problème privilégé de la contingence.

C'est par rapport à ce problème que nous allons essayer de fixer la position des principales doctrines de notre temps, sans nous astreindre à suivre un ordre historique. Il y a d'abord l'attitude de ceux qui ne voient dans l'hégélianisme qu'une tentative illusoire et impossible, comme le veulent, de points de vue différents, M. Meyerson et M. Brunschvicg. La doctrine de M. Meyerson est dominée par la reconnaissance de ce qu'il nomme le *paradoxe épistémologique*. La raison a pour rôle propre de chercher partout l'iden-

(1) *La Philosophie de Kant*, p. 83.

tité, mais elle ne rencontre en fait que la diversité. Or « si tout est identique, rien n'existe. Et peut-on prétendre sérieusement pénétrer dans le réel en le niant? » M. Meyerson devait donc examiner avec une particulière attention les systèmes qui prétendent aboutir à une rationalisation absolue du réel, ainsi ceux de Descartes ou encore de Hegel. Dans ces tentatives de réduction, la position de Hegel est d'une certaine façon plus favorable que celle de Descartes. Il reconnaît la réalité dans le monde d'un irrationnel, et, comme le remarque Boutroux, « la logique hégélienne veut que l'irrationnel avec les antinomies qu'il engendre soit la condition, le père du concept » (1). C'est là ce qu'exprime la distinction entre la raison abstraite et la raison concrète. La première recherchant l'identité parfaite, est amenée à nier la diversité, tandis que la raison concrète, en dominant cette diversité, opère la conciliation. Mais que vaut ce principe d'explication? Il est remarquable, dabord que la tentative de Hegel n'a exercé presque aucune influence sur le développement véritable des sciences, sauf en ce qui concerne les sciences morales. Il n'a pas vu le rôle exact que peuvent jouer les mathématiques dans la constitution du savoir. Pour lui, leur type d'explication appartient encore à la raison abstraite, et ne peut pénétrer jusque dans la réalité physique. Enfin, Hegel a considéré qu'il n'existait qu'une seule forme d'irrationnel, c'est à dire surtout l'altérité. Mais la science se trouve en présence de divers irrationnels qu'elle essaye de réduire, ainsi la qualité, l'énergie ou encore l'irréversibilité du temps.

Nous n'assistons donc pas avec l'hégélianisme à un triomphe véritable de la raison. La doctrine nous montre « la dernière en date des grandes tentatives entreprises en vue d'une explication globale de la nature » (2). Mais son échec nous montre l'impossibilité d'une rationnalisation complète du réel (3). A proprement parler, il n'y a pas de raison concrète, telle que l'entend Hegel. L'échec de Hegel prend ainsi une signification toute particulière, du point de vue où se place M. Meyerson. Pour lui, l'oeuvre de la raison ne consiste pas à expliquer le devenir, à essayer de le pénétrer de raison, mais au contraire à le nier en le ramenant à l'identité. C'est pour cela que la contradiction se trouve installée entre la nature de la raison et les conditions de son exercice. Si la tentative de Hegel avait pu

(1) « Bulletin de la Société française de philosophie », 1907, cité dans *De l'explication dans les sciences*, p. 367.
(2) *Ibid.*, p. 355.
(3) *Du cheminement de la pensée*, p. 258, 453, 654.

réussir, il ne resterait donc rien du paradoxe épistémologique. « Cet échec constitue justement une démonstration qu'il n'y a pas d'issue possible, que l'irrationnel ne se laisse pas régenter, deviner, construire totalement par déduction » (1). La critique de Hegel permet donc a M. Meyerson de vérifier la valeur de l'interprétation qu'il nous propose des rapports de la raison et du réel.

Nous pouvons maintenant évoquer à côté de M. Meyerson l'effort de ceux qui refusent de poser le problème philosophique en termes hégéliens. Telle est déjà, nous l'avons vu, la position de Renouvier dans la philosophie des *Essais*. Le néo-criticisme s'interdit de justifier et de reconstruire a priori la matière de la connaissance, il s'oppose à l'ambition de ceux qui veulent « de la nature du filet tirer l'individualité des poissons qui s'y trouvent ». L'être n'est plus, pour Renouvier, que « le mystère que nulle représentation n'a pénétré ni ne pénètrera » (2). Le probléme se trouve posé d'une façon analogue, dans une doctrine qui pourtant ne s'apparente pas au néo-criticisme, celle de M. L. Brunschvicg. Il cherche à revenir à l'idée critique, à la saisir dans sa pureté, par delà les déformations du système hégelien et même par delà l'expression que Kant lui a donnée. L'hégélianisme n'est pour lui qu'une forme de cette réaction romantique qui caractérise le début du XIX[e] siècle et qui permet de rapprocher cette période du moyen-âge. Le système présente tous les caractères d'une scolastique, c'est une philosophie qui fournit ses cadres aux leçons des professeurs, et qui paraît suffire à la solution de tous les problèmes. Mais quelle est sa valeur et d'où vient l'apparence illusoire de son succès? Au XIX[e] siècle il y a un abîme entre les données de la science et les concepts de la philosophie, cet embarras se manifeste lorsqu'il s'agit d'expliquer les principes de la mécanique ou de trouver les fondements de la géometrie. « Dès lors ne fallait-il pas accepter que les données de l'expérience dussent passer devant, que l'oeuvre du philosophe fût une oeuvre de réflexion au sens propre du mot, un moment second du savoir qui pouvait sembler subalterne et subordonné? C'est de quoi Hegel n'a pas pris son parti, voilà pourquoi il se détache de la science contemporaine; elle est devenue trop complexe, trop sinueuse, trop instable pour servir l'intérêt de la spéculation dogmatique qui veut des systèmes simples et définitifs » (3).

Mais la doctrine est bien loin de pouvoir atteindre le but qu'elle

(1) *De l'explication dans la sciences*, p. 402.
(2) *Traité de critique générale. Logique*, t. I, p. 90.
(3) *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 563-64.

s'était proposé. Elle est « une philosophie de l'esprit qui est au dessous de la conscience, comme une philosophie de la nature qui est au dessous de la science » (1). C'est qu'en effet la science moderne est nominaliste, elle n'essaye pas de se fixer dans la contemplation d'un système donné d'essences ou de lois fixes, mais se propose de résoudre le problème de la construction effective de l'expérience humaine. Elle implique une philosophie du jugement, alors que l'oeuvre de Hegel appartient encore au type des philosophies du concept. La science nous donne surtout le spectacle de la liberté créatrice, ainsi l'idée d'une synthèse a priori ne correspond en rien aux démarches de la pensée, ce n'est qu'une forme du réalisme et par suite de la scolastique (2).

Ainsi ce qui choque M. Brunschvicg dans l'analyse de la science que nous présente Hegel c'est surtout la philosophie de l'esprit qu'elle implique. « La conscience humaine, le jugement en tant que tel ne sont que des moments, évènements provisoires, données incomplètes, appelant quelque chose après eux dans le courant ininterrompu de la dialectique universelle. De ce fait à la conscience et au jugement est arraché ce qui constitue leur souveraineté dans l'idéalisme critique, le discernement des valeurs. Tout ce qui se présente à nos yeux, tout ce qui se produit dans le temps est également susceptible d'être exprimé dans un concept, et par suite doit rentrer à titre de thèse ou d'antithèse dans une synthèse par quoi il se trouve justifié et dépassé; la raison employée à cette besogne de médiation et de totalisation est un instrument monotone dépourvu de toute force judicatoire, ployable à tout sens, comme disaient dejà Montaigne et Pascal » (3). Ainsi apparaît, dans les deux plans où l'on peut la saisir, celui de la science et celui de la conscience, l'insuffisance de la dialectique hégélienne. Il reste maintenant que l'opposition de M. Brunschvicg à l'Hégélianisme tient à des raisons plus profondes et qui engagent toute sa philosophie. Hegel, nous dit-il, oppose à l'ontologie de l'analyse conceptuelle celle de la raison synthétique (4). La réalité concrete, c'est pour lui l'idée même dans son devenir, l'universel concret. Mais comment cette synthèse est-elle possible et comment pourrait se justifier un passage de l'abstrait au concret, du possible au réel? M. Brunschvicg insiste sur cette

(1) *Les progrès de la conscience dans la pensée occidentale*, p. 387.

(2) Cfr.: l'*Orientation du rationalisme*, « Revue de métaphysique et de morale » 1920, p. 263-267.

(3) *Ibid.*, p. 281.

(4) *Les progrès de la conscience*, p. 87.

idée que le possible n'est rien qu'un mot, une abstraction vaine, « car le possible qui ne peut être que possible est équivalent à l'impossible » (1). Cette position est en accord avec le nominalisme qu'il dégage de l'analyse de la science. La réalité concrète ne saurait donc être construite. Elle nous est donnée à la fois par la forme d'intériorité et par la forme d'extériorité. La vie de l'esprit implique l'une et l'autre de ces données sans se subordonner jamais ni à la réalité dont elle part, ni à la necessité de ses constructions. L'œuvre de l'esprit ne se manifeste jamais qu'à l'occasion d'une donnée irréductible qu'elle cherche à comprendre grâce à la spontanéité de ses inventions. On serait donc, semble-t-il, autorisé à penser que la tâche propre de la philosophie est de comprendre ce rapport entre l'esprit et la nature, et de se placer ainsi au point de vue de la synthèse (2). C'est là justement ce que refuse M. Brunschvicg, dans une attitude à laquelle Kant lui-même n'a pas su être toujours fidèle, mais qui est pour lui la philosophie du rationalisme authentique et qui nous donne l'idée critique dans toute sa pureté. Hegel est ainsi le véritable adversaire de cette métaphysique de l'intériorité et de cette philosophie du jugement.

Il est remarquable cependant que beaucoup de doctrines encore vivantes aujourd'hui en France renoncent à limiter la philosophie à cette simple analyse du savoir. Comment dire en effet que l'analyse de la liberté spirituelle, dans l'imprévisibilité de ses démarches, soit la seule tâche qui reste à la pensée philosophique? Lorsqu'on sait le rôle que jouent les données empiriques dans l'élaboration de notre savoir, lorsqu'on mesure les résistances de l'expérience, l'effort progressif d'une pensée sans cesse appliquée à rejoindre la réalité concrète, comment s'en tenir à cette affirmation pure et simple de la liberté de l'esprit, indépendamment de toute soumission au donné, comment réduire tous les aspects du réel à l'aspect mathématique et quantitatif par lequel la science symbolise du dehors une réalité sans doute plus riche et qualitativement originale? Le problème essentiel qui se pose à la pensée de notre temps est donc celui de la contingence, à laquelle se sont attachées les tentatives métaphysiques, de Boutroux et de Lachelier d'une part, de Hamelin d'autre part et de leurs disciples.

Boutroux se propose, comme Hegel, de dépasser la logique de

(1) *La modalité du jugement*, p. 233. Il s'appuie sur une remarque de Kant. *Critique de la raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 295.

(2) Cfr.: D. Parodi, *En marge de M. Brunschvicg*, « Revue de Métaphysique et de morale », 1928, p. 301.

l'entendement et d'aboutir à une philosophie de la raison (1). Mais les difficultés qu'il aperçoit dans l'oeuvre de l'entendement abstrait, rappellent bien plutôt la doctrine de Schelling que celle de Hegel. « Car la doctrine qui place dans l'entendement le point de vue suprème de la connaissance a pour effet de réléguer toute spontanéité particulière dans le monde des illusions, de ne voir dans la finalité qu'une reproduction interne des causes efficientes, de ramener le sentiment du libre arbitre à l'ignorance des causes de nos actions et à ne laisser subsister qu'une cause véritable, produisant et gouvernant tout par un acte unique et immuable » (2). Nous devons essayer de connaître le réel en utilisant d'autres ressources que celles des sens et de l'entendement. Telle est la tentative de Hegel. Mais elle ne saurait satisfaire Boutroux. Il remarque dans l'*Introduction à l'Histoire de la philosophie des Grecs* de Zeller que Hegel reste placé au point de vue de l'ensemble, beaucoup plus qu'à celui de la diversité; par là s'opposent dans leurs directions essentielles la philosophie allemande et la philosophie française (3). C'est un reproche du même genre qu'il présente dans sa discussion de la thèse de R. Berthelot. Hegel a sans doute marqué un progrès important dans l'évolution de la raison qui cherche à expliquer la diversité, en s'écartant toujours davantage des exigences de l'entendement abstrait et nécessaire. « Ce progrès, qui suppose un assouplissement croissant de la raison, à vrai dire date de loin et se poursuit, se fait sous nos yeux, c'est l'oeuvre des Platon, des Descartes, des Leibniz, des Hegel qui se continue chez les logiciens voués à l'étude de la pensée concrète qui permettra de comprendre de plus en plus non seulement les rapports mécaniques des choses, mais encore les rapports moraux et esthétiques (4). Hegel a bien vu la nature des progrès qu'il restait à réaliser, « de manière à diminuer toujours davantage l'intervalle qui sépare l'individuel de la raison, et la raison de l'individuel ». Cependant il est bien loin d'aboutir à une véritable explication de la diversité. L'universel concret qui est le terme de la dialectique « est encore trop apparenté à l'abstrait » (5). En outre la méthode de la contradiction manque de souplesse. Elle nous

(1) Boutroux a connu la pensée allemande à Heidelberg en 1869 et marque son originalité dès ses premières leçons. *La philosophie allemande*, « Revue politique et littéraire », 1876, p. 96. *L'histoire de la philosophie en Allemagne, en Angleterre, et en France, Ibid.*, Jan. 1877, p. 648.

(2) *De la contingence des lois de la nature*, p. 415.

(3) *Loc. cit.*, p. XXVI.

(4) « Bulletin de la Société française de philosophie », 1907, p. 155.

(5) *Ibid.*, p. 149.

cache les rapports véritables des choses qui sont surtout ceux d'harmonie et de convenance. Voilà ce qu'aperçoivent les philosophies de Pascal et de Leibniz, en accord avec la pensée des Grecs qui à côté du principe abstrait, το πρέπον, plaçaient un principe concret, τὸ δύνατον. On ne trouve rien de tel dans le système hégélien et c'est dans une direction différente que nous devons chercher l'explication véritable. Le monde sensible n'est que le phénomène, le symbole, ou l'expression du monde intelligible. Comment pénétrer dans ce monde si nous sommes convaincus de l'insuffisance de l'entendement abstrait et de la raison hégélienne? « Il appartiendrait à la métaphysique, dit Boutroux, de combler le vide laissé par la philosophie de la nature, en cherchant s'il ne serait pas donné à l'homme de connaître par une autre voie que par l'experience, non plus des essences et des lois, mais les causes véritables douées à la fois d'une faculté de changement et d'une faculté de permanance» (1). Cette fonction, distincte de l'entendement, nous la trouvons donc dans la raison ou « faculté pratique du Bien » (2) qui nous fait dégager des rapports esthétiques et moraux. Mais elle se distingue de la raison pratique Kantienne puisque cette action du bien ne régit pas seulement le monde suprasensible, mais pénètre aussi la nature et l'histoire, comme la dialectique hégélienne prétendait le faire.

Nous aboutissons ainsi à une philosophie qui trouve le principe dernier des choses plus dans l'action de la liberté et du bien que dans la logique et la nécessité. Par là elle est en accord avec certains éléments du système de Schelling. Cette doctrine a exercé une influence considérable sur le développement de la philosophie française en modifiant la position même du problème qui se trouvait posé. C'est là ce que Boutroux a marqué lui-même avec la plus grande netteté. « Sur la voie où je m'engage, écrit-il, j'arrive à attacher moins d'importance que ne font les idéalistes à la question de l'objectif et du subjectif. Ce n'est pas entre ces deux termes, selon moi, que se débat la question de l'absolu, mais entre la liberté et la nécessité, et je place l'absolu dans la liberté agissant sous la loi du bien » (3).

Il n'est peut-être pas une forme de l'idéalisme français dans laquelle ne se retrouvent des idées de ce genre, qui s'opposent dans

(1) *Contingence des lois de la nature*, p. 152.
(2) *Ibid.*, p. 186.
(3) Lettre à Bersot, citée par PARODI, *Du positivisme à l'idéalisme*, t. II, p. 135.

une certaine mesure à celles de Hegel. Il semble d'abord que les systèmes de Lachelier ou de Hamelin demeurent plus fidèles à l'idée d'une construction dialectique et cherchent à résoudre le problème de l'être par le moyen de la nécessité. Ainsi pour Lachelier, nous sommes nous-mêmes, en tant que sujet intellectuel, une dialectique vivante. Mais comment expliquer le passage des formes inférieures aux formes supérieures de la réalité? ce n'est plus comme chez Hegel une nécessité logique qui explique le mouvement de la pensée. « Rien n'oblige la pensée à passer de l'existence abstraite, qui est sa propre forme, au sujet existant qui donne à cette forme une contenance distincte d'elle. Mais elle tend par elle même à dépasser la sphère de l'abstraction et du vide. Elle pose spontanément l'être concret, afin de devenir, en le posant, pensée concrète et vivante » (1). Ce qui anime la dialectique, c'est donc une aspiration vers le bien; la réalité première est contingence et liberté en même temps que raison. « Ce n'est donc pas comme nous l'avions vu l'universelle necessité, c'est plutôt la contingence universelle qui est la véritable définition de l'existence, l'âme de la nature est le dernier mot de la pensée, la nécessité réduite à elle-même n'est rien, puisqu'elle n'est même pas nécessaire et ce que nous appelons contingence par opposition à un mécanisme brut et aveugle est au contraire une nécessité de convenance et de choix, la seule qui rende raison du tout, parce que le bien est à lui même sa raison » (2).

La pensée de Hamelin procède d'une inspiration qui rejoint, pour l'aspect qui nous intéresse en ce moment, celle de Lachelier. Nous trouvons au début de l'*Essai* une critique expresse de l'hégélianisme. Son mérite est d'avoir compris la nécessité du progrès synthétique de la pensée, mais la méthode qu'il a suivie l'entraine bien loin du but qu'il voulait atteindre. Hegel trouve le point de départ de la dialectique dans l'idée d'être, dont il montre l'insuffisance, mais toutes les philosophies qui partent de cette idée d'être n'ont pu aboutir qu'à l'abstraction et au vide de l'analyse. La construction synthétique doit partir non de l'être, mais du rapport. Hamelin pense donc établir d'abord l'insuffisance de toutes les philosophies de l'être, comme celles de Platon, de Spinoza, et de Hegel. La méthode de la contradiction vient par ailleurs en aggraver les dangers. Toute essence définie et saisissable s'évanouit pour ainsi dire dans son contraire, et l'esprit n'est ainsi finalement que la né-

(1) *Psychologie et métaphysique*, « Revue philosophique », 1885, p. 54.
(2) *Du fondement de l'induction*, p. 95.

gation autant que l'idéalité des déterminations primitives de l'entendement. Il en est la négation parcequ'on n'aboutit à l'esprit que par la méthode qui conduit à dépasser les éléments antérieurs non seulement incomplets ou corrélatifs, mais contradictoires. Ainsi l'universel concret « n'est pas autre chose que la réalité éminente de l'école, l'être indeterminé de Malebranche, la substance de Spinoza et enfin, comme Hegel nous invite à le dire, l'abîme suprême du panthéisme oriental » (1). « Ainsi lorsqu'on prend l'hégélianisme au pied de la lettre on trouve déjà très creux son universel concret et quand on tente de suivre jusqu'à bout l'esprit de la doctrine on découvre que ce prétendu dernier terme n'est pas encore assez vide. Le nihilisme serait donc la conclusion du progrès dialectique ? » (2). La doctrine aboutit ainsi à ce que Hamelin nomme « un désastre final ».

Il faut donc abandonner le point de vue de la dialectique et revenir malgré le mépris de Hegel à une philosophie notionnelle, une philosophie de l'entendement. « Il reste, dit Hamelin, qu'une philosophie de cette sorte qui saurait bien où elle va se mettrait par là, au dessus des mépris de Hegel, et si une telle philosophie atteignait le concret vraiment concret et l'être par soi, si en outre elle introduisait avec la contingence et la liberté, mises à leur place d'ailleurs et limitées, quelque chose de personnel et de moral, nous croyons qu'elle satisferait la raison, et au besoin la conscience chrétienne, tout autrement que le système hégélien » (3).

Mais à quelle condition le système peut-il réaliser ses intentions ? C'est, dit Hamelin « d'abord, et pour une large part, par le moyen de la dialectique pure et de la nécessité pure » (4). Toutefois cette méthode ne pourrait suffire et finalement c'est à la volonté qu'il faut faire appel pour passer de l'être possible à l'être réel. « Le fait d'être voulu ou non nous permet de discerner entre ce qui n'est que idéal et ce qui est réel » (5). Hamelin n'établit certes aucune distinction entre la raison et la liberté. Celle-ci n'est justifiée que lorsqu'elle arrive à son moment dans le progrès dialectique; loin d'être une contingence pure elle apparaît elle-même en accord avec le mouvement de la raison. Elle n'est pas comme un fait pur et simple mais encore elle est parcequ'elle doit être. Il n'en reste pas moins que la liberté joue un rôle particulier dans la construction

(1) *Essais sur les éléments principaux de la représentation*, p. 37.
(2) *Ibid.*, p. 38-39; cfr.: DARBON, *La méthode synthétique dans l'essai d'Hamelin*, « Revue de métaphysique et de morale », 1929, p. 54.
(3) *Essai*, p. 37.
(4) *Ibid.*, p. 453.
(5) *Ibid.*, p. 429.

synthétique; en faisant apparaître les éléments inférieurs de l'être, la raison ne constitue encore que le monde des possibles, c'est à leur occasion que s'exerce la liberté, se donnant l'être à elle-même ainsi qu'aux éléments intermédiaires. « Lorsqu'un penseur, lisons-nous dans une analyse pénétrante de l'*Essai*, poursuivant patiemment sa marche dialectique fait sortir à son rang chaque conception du monde et est amené à poser enfin, en la liant étroitement à tout le reste, la condition dernière que la réflexion errante avait pressentie, ne peut-on pas dire qu'il a tiré de la raison tout ce qu'elle pouvait donner? Oui, jusqu'à cette action inexprimable qu'elle suppose et sent en quelque sorte derrière elle et qui, après avoir mis en ordre toutes les idées, se montre à son tour. Voilà un beau poème » (1). Nous retrouvons par là l'inspiration essentielle qui animait les systèmes de Boutroux et de Lachelier. C'est l'union d'une philosophie de la contingence et de l'idéalisme qui donne, nous semble-t-il, son originalité à la pensée contemporaine en France.

Ainsi pour qui voudrait suivre les indications principales de l'idéalisme contemporain en France, ce qui apparaîtrait tout d'abord, c'est l'impossibilité de mener à bien l'oeuvre de la dialectique sous la forme que lui donne Hegel. L'idée d'une construction rationnelle n'est certes pas abandonnée, mais on se trouverait d'accord de plusieurs côtés pour reconnaître que les ressources dont l'hégélianisme dispose sont insuffisantes. C'est une réponse de ce genre que nous obtiendrons si nous interrogeons les doctrines contemporaines qui essayent de marquer leur position par rapport à Hegel. « On peut, nous dit M. Parodi, concevoir une logique, ou mieux une dialectique plus souple et plus vivante que celle d'Aristote et du syllogisme à la manière de Platon ou de Hegel ou d'Octave Hamelin » (2). « Nous croyons, dit-il encore, que à la façon de Hegel et de Hamelin ou de quelqu'autre, il y a des cas très authentiques de construction conceptuelle par synthèse » (3). M. Parodi soutient en effet une forme d'idéalisme très différente de celle qui consiste simplement à analyser l'esprit d'après ses oeuvres. Sans doute tout est immanent à la pensée et l'existence ne peut se comprendre que sous l'aspect de la conscience, mais l'esprit ne se saisit lui-même que dans

(1) CHARTIER, compte rendu de l'*Essai*, « Revue de métaphysique et de morale », 1907, p. 817.

(2) *La philosophie contemporaine en France*, p. 493.

(3) *La philosophie d'Octave Hamelin*, « Revue de métaphysique et de morale », 1922, p. 196.

son rapport à un donné, la philosophie a donc pour tâche essentielle de saisir la nature de cette corrélation qui subordonne à l'esprit l'expérience dont elle est l'objet. Ainsi se pose nécessairement le problème de la synthèse, c'est la nécessité de rattacher le monde à la pensée actuelle de Dieu qui seule, peut donner à notre expérience l'ordre, l'unité, et la vérité (1). Mais inversement si par l'effort du savoir la raison pénètre de plus en plus dans l'expérience il faut bien que celle-ci se prête à notre idéal d'intelligibilité. Affirmer cette correspondance ce ne saurait être une raison de mettre en doute la liberté de l'esprit dans ses créations, car cette liberté même est soumise à l'ordre et à la raison, elle n'est pas l'invention, tel que le pragmatisme l'interprète. « L'idealisme consiste non à nier toute existence objective, mais à admettre que celle-ci, non seulement dans sa forme de connaissance, mais dans sa nature même d'objet connu, est déjà consubstantielle à l'esprit, que nous en dégageons et non que nous y introduisons l'intelligibilité; c'est ce que veut Hamelin après Hegel, après Spinoza et tous les grands penseurs dont M. Brunschvicg se réclame, et qui tous, en dépit qu'il en ait, ont été des systématiques et toujours, à quelque degré des réalistes, réalistes non de la matière et de la chose, mais du rationnel même immanent aux choses » (2). M. Parodi ne nous présente cependant pas un type nouveau de construction synthétique, il tient la tentative de Hamelin pour la plus proche des conditions véritables du succès. Peut-être reconnaîtrait-il en accord avec cette doctrine que l'absolu nous est donné sous la forme d'une tendance à la perfection et au bien, plus que sous l'aspect de la nécessité logique.

Nous avons plusieurs fois remarqué que l'hégélianisme favorisait une philosophie du fait et de l'expérience. Le système ne s'en tient pas à la logique pure, mais il aboutit, à la nature, à l'histoire, en essayant de les pénétrer de nécessité et de raison. C'est pour cela qu'un esprit comme Alain se réclame volontiers de Hegel. Il s'efforce de montrer toujours les conditions concrètes de la pensée, l'influence *des idées et des âges*, il propose à notre temps la sagesse platonicienne, pour qui les idées se retrouvent jusque sous les ombres de la caverne, on encore l'idéal cartésien qui connaissant l'emprise du mécanisme essaye de le faire servir à la vie de l'âme et se libère des passions par la générosité. « Lorsque Hegel s'en allait faire son

(1) Cfr.: *Du positivisme à l'idéalisme*, t. I, p. 101.
(2) *La philosophie d'Octave Hamelin*, Ibid., p. 193.

cours, une pantoufle d'un pied et un soulier de l'autre, on pouvait croire qu'il n'était plus sur cette terre et que ses spéculations abstraites ne toucheraient jamais le laboureur. Si pourtant on se donne le spectacle de l'histoire humaine, comme il nous a appris à le faire, on est amené à penser que son système philosophique est le seul depuis le christianisme qui ait labouré la terre. Car enfin les marxistes sont des hégéliens et quand ils nieraient, de plus près encore qu'ils ne disent, l'idéalisme hégélien, c'est très précisément en celà qu'ils le continuent. Hegel lui même nous apprend à nier l'idée pure, et sa célèbre logique où l'on reste trop volontiers, ne fait rien d'autre que nous déporter hors de la logique par l'insuffisance des grèles et aériennes pensées qui s'y jouent (1).

Au terme de cette analyse la philosophie hégélienne nous paraît donc avoir agi sur la philosophie française en lui faisant entrevoir l'idéal qu'il fallait atteindre, plus qu'en mettant à sa disposition une méthode définie. Le système se propose surtout d'accorder le réel et le rationnel, de montrer la raison à l'oeuvre dans le devenir de la nature et de l'histoire. Cette philosophie, où l'on ne voit tout dabord que l'armature logique de déterminations abstraites, manifeste au contraire un sentiment pénétrant de l'unité du concret et de l'universalité de l'être. Elle essaye de rattacher les formes diverses du réel, les unes aux autres et avec la pensée. Il est facile d'y reconnaître une forme du romantisme qui exprime « l'angoisse de l'individu isolé ». Nous avons donc vu, à la suite de l'hégélianisme, la pensée française « obsédée par le désir de dépasser la logique pure » apprenant à connaitre l'autorité du réel. La philosophie fait fausse route lorsqu'elle s'efforce de saisir l'être dans la direction de l'analyse, lorsqu'elle substitue au monde concret du devenir, la nécessité abstraite de l'intelligibilité. La logique hégélienne oriente la pensée française dans le sens inverse d'un idéalisme de l'abstrait (2).

(1) *Propos d'Alain*. « Nouvelle revue française », 1931, p. 103. Cfr.: *Les idée et les âges*, t. I, p. 19; II, p. 37, 58, 212.

(2) C'est une idée sur laquelle insiste judicieusement L. HERR dans son étude importante sur Hegel: « Le système hégélien, dit-il, n'est pas au sens propre du mot une explication logique et déducive du monde; il est une interprétation de la genèse rationnelle, c'est à dire à la fois extratemporelle et temporelle de tout le donné », etc. *La grande Encyclopedie*, t. XIX, p. 1002.

Sur l'idée hégélienne du devenir et la pensée contemporaine on verra aussi le jugement d'A. THIBAUDET: « Au premier abord, celle des philosophies allemandes dont la philosophie de M. Bergson évoquerait le mieux l'image et le mouvement serait la philosophie de Hegel, Hegel à la suite de Vico et de Herder ayant fait coïncider l'explication philosophique avec une histoire, c'est-à-dire avec un développement dans le temps, avec une réalité de temps. Et en effet l'hégélianisme est une espèce marquante de ce genre que constituent les philosophies de l'évolution au XIXe siècle. Mais l'analogie entre lui, et le Bergso-

Et pourtant les difficultés de cette tentative apparaissent de façon souvent très manifeste. La méthode synthétique lorsqu'elle utilise le principe de la contradiction, peut-elle aboutir à elle seule à l'être concret, à l'universalité des rapports? Hegel disait de l'empirisme, et en général de toutes les philosophies de l'analyse, ce que Méphistophèles dit aussi de la chimie: elle a les parties dans la main, il ne lui manque hélas, que le lien spirituel:

> Hat die Theile in ihrer Hand
> Fehlt leider nur das geistige Band (1).

C'est un reproche du même ordre que l'on pourrait adresser à la dialectique elle-même. Pour comprendre la nature de l'absolu, il faut soumettre la raison dans son progrès comme à un idéal esthétique et moral. Ainsi les formes diverses de l'être sont contingentes en un sens très différent de celui que Hegel indiquait. Rien n'oblige la raison à passer vers des déterminations nouvelles et si le progrès dès les plus humbles de ses démarches est l'oeuvre d'une liberté pénétrée de raison, qu'est-ce qui oblige cette liberté à se manifester elle-même? A cela il n'y a peut être, du point de vue des philosophies que nous venons d'examiner, qu'une seule raison. C'est celle qu'indiquait Renan lorsqu'il disait que le progrès vers le mieux est comme le premier moteur de l'univers, et c'est aussi celle que reprennent en termes différents Boutroux, Lachelier, ou Hamelin. Parce qu'elle n'a pas su connaître cette nécessité supérieure à la raison même, la synthèse hégélienne manque de ce qui est seul le vrai «lien spirituel», de l'être et de la pensée, cette nécessité de convenance et de choix, «la seule qui peut rendre raison de tout, parce que le bien est à lui-même sa raison».

L'expérience que la philosophie française a tentée sur le système hégélien nous conduirait donc à ce résultat qu'il faut placer à l'origine des choses l'action suprême de la volonté et du Bien plus que la nécessité purement logique de la raison. Nous sommes loin encore de la reconnaissance de ce que serait l'action souveraine et libre de l'absolu véritable, de l'existence et de l'acte sur qui seul

nisme serait bien superficielle. Par son côté le plus important il en forme l'antithèse, le temps qui était une intuition pour Kant, il l'absorbe dans une réalité logique, il convertit les moments vivants de la durée en une dialectique immanente. Si nous naissons platoniciens, la philosophie de la durée reste ici enveloppée dans le platonisme pur et dur comme les poissons ganoides dans leur carapace». *Trente ans de pensée française. Le Bergsonisme*, t. II, p. 211,12.

(1) Cité par DELBOS, *Les facteurs Kantiens de la philosophie allemande au XIXe siècle*, «Revue de métaphysique et de morale», 1921, p. 42.

peuvent se fonder la réalité des actuels et l'indétermination des possibles. Nous n'avons pas l'intention d'indiquer, de ce point de vue, quelle est à nos yeux l'insuffisance de tout idéalisme synthétique. Mais pour achever notre enquête sur les formes aujourd'hui vivantes de la philosophie française, il nous reste à étudier quelle peut être la relation du thomisme et de l'hégélianisme. Dans quelle mesure le thomisme est-il une dialectique, et jusqu'à quel point l'orientation des deux philosophies peut-elle s'accorder, où se trouve enfin le fondement logique de leur divergence?

Il n'est pas artificiel de comparer Saint Thomas et Hegel, que l'on rapproche si souvent lui même d'Aristote. Chez Hegel et chez Aristote il y a en effet le même souci d'universalité, la même intention de construire une philosophie de la nature, une synthèse effective du savoir. Si l'on s'en tenait à ce point de vue, le rapprochement resterait pourtant assez superficiel et extérieur. On montre d'ordinaire l'opposition de la logique hégélienne et celle d'Aristote, mais s'il est vrai, comme nous l'avons indiqué, que Hegel veut en définitive faire droit au principe de contradiction qui anime la synthèse, c'est finalement sur l'idée même de la dialectique qu'il faut porter l'attention. Aristote trouvait devant lui la dialectique platonicienne qui par les deux procédés de l'induction et de la division nous conduit jusqu'à l'affirmation du monde des Idées et s'efforce de saisir les relations des Idées entre elles. Elle est ainsi une voie qui mène du non être à l'être et, par une méthode bien différente, elle se dirige vers le but que Hegel lui-même voulait atteindre, la détermination de la réalité pleinement existante. Mais s'il fallait en croire Aristote, la critique à faire à Platon serait simple. Dans son effort pour constituer une méthode dialectique Platon s'est contenté d'ériger d'une façon artificielle en vérité métaphysique les relations logiques, abstraites, incomplètes des Idées. Son erreur c'est donc qu'il n'a pas vu l'insuffisance et le vide de cette dialectique διαλεκτικῶς καὶ κενῶς (1) de ce que cette dialectique n'est finalement qu'une logique, διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν (2). Or, si l'on prend la dialectique comme l'affirmation de la priorité de l'abstrait sur le concret, non seulement elle est opposée au rythme de la pensée thomiste, mais elle est même l'adversaire contre lequel ce système se constitue tout entier. Saint Thomas cherche toujours à écarter, sous les formes diverses où il se présente, le réalisme lo-

(1) *De Anima*, I, 403 a 2.
(2) *Métaphysique*, XII, 1069, a 26.

gique qui consiste à considérer comme des existences distinctes les éléments métaphysiques que l'analyse dégage de la réalité concrète. Pour atteindre l'être vraiment concret, il faut donc sortir de l'indétermination, et s'il est vrai que le caractère de notre pensée est de se mouvoir dans ce plan provisoire et incertain, il n'y a pas de dialectique permettant de passer d'un mouvement rationnel et nécessaire de cet ordre à celui de la réalité concrète, l'un que nous saisissons *per modum completi participantis sicut nomine concreta*, l'autre *per modum diminuti et parti formalis sicut nomina abstracta* (1).

Mais la dialectique n'est-elle vraiment que cela, et la critique d'Aristote ne risque-t-elle pas de laisser de côté ce qui fait la vertu propre du Platonisme? Saint Thomas assurément l'a pensé. Car le Platonisme n'est pas seulement l'affirmation du monde des Idées, telle que l'interprète Aristote. C'est encore l'élan méthodique et l'effort pour remonter jusqu'à cela seul qui est véritablement. Le système d'Aristote reste discontinu, il n'essaye presque jamais de saisir les relations des *Formes* à l'absolu, et la participation reste pour lui un mot vide de sens. Parce qu'il maintient au contraire l'inspiration du Platonisme, le système de Saint Thomas est une dialectique, et la question se pose de saisir la signification de cette méthode par rapport à celle de Hegel, comme beaucoup des penseurs que nous avons cités nous invitent à le faire. La dialectique hégélienne et la dialectique thomiste trouvent l'une et l'autre leur point de départ dans l'idée d'être, mais l'interprétation qu'ils en donnent est bien différente. Hegel traite l'être comme une réalité logique, dont toute la fonction est d'exclure le néant et qui par suite passe immédiatement à son contraire, s'évanouit dans cet opposé. Ce qui n'est pas la notion primitive de l'être est exclu par elle sous la forme de contradiction, nous reconnaissons là le type d'une notion univoque ou d'un genre. Mais c'est alors que se pose la difficulté sur laquelle nous avons déjà insisté. Qu'est ce qui permet d'ajouter du dehors les notions les unes aux autres, et d'où la méthode prend-elle ce ressort secret qui lui permet d'avancer? Pour Saint Thomas, le caractère de la notion primitive de l'être est bien différent. C'est une notion analogique, elle désigne une perfection à laquelle rien d'extérieur ne s'ajoute, mais qui est contenue, au contraire, dans cela même qui pourrait la diversifier. L'être et l'un ne sont pas de genres, car il faudrait encore dire de la différence par laquelle ils se détermineraient qu'elle est et qu'elle est une. La

(1) *In librum de Causis*, *lect.* 22.

marche de la pensée ne se trouve pas arrêtée par cette remarque primitive; tout au contraire c'est là qu'elle prend son élan pour aller plus loin et jusqu'au nécessaire. L'analogie est le point de départ des voies qui nous mènent à Dieu, car il faut trouver un fondement de cette unité répandue sous des formes diverses. *Multitudo non reddit rationem unitatis*. La causalité première et l'exemplarisme seuls nous donnent la raison d'être de l'universalité des perfections analogiques, qui subsistent en Dieu éminemment et virtuellement, *non quod Deus sit bonus inquantum causat bonitatem sed potius e converso quia bonus est bonitatem rebus diffundit* (1). La méthode thomiste est ainsi la recherche du nécessaire. Elle consiste à saisir dans l'expérience un caractère relatif qui exige une cause, à ne prendre ainsi chaque réalité donnée que dans un rapport à l'absolu qui s'y trouve impliqué par son action, si bien que « nous savons de Dieu non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas et le rapport que soutient avec lui tout le reste » (2). Elle est ainsi une dialectique au sens où l'on parle de la dialectique du Banquet qui nous élève du multiple à l'un.

Mais par un autre côté le rapport qu'elle soutient avec l'hégélianisme nous apparaîtra plus direct. Qu'est ce que le concret aux yeux de Hegel? C'est l'existence achevée sans doute, mais c'est encore le système qui permet de réunir dans une même synthèse les éléments différents, si bien que nous avons pu remarquer, à la suite de Taine ou encore de Renan ou de Boutroux, que l'essentiel de l'esprit allemand est cette aptitude même à saisir des ensembles. Or par la manière dont il comprend la structure métaphysique du réel, le thomisme est fait pour sauvegarder une inspiration tout à fait analogue. C'est une doctrine de l'être sans doute, et la philosophie française contemporaine entend le plus souvent par là une chose toute faite enfermée en elle-même, les « blocs isolés » dont parle Hamelin, « l'être tout fait de l'ontologie pure ». Mais ce n'est qu'une méprise. Saint Thomas saisit dans chaque réalité de notre expérience non seulement son rapport à l'absolu, mais encore son rapport aux autres substances. Pour lui il est rigoureusement vrai de dire: *Unumquodque secundum hoc ipsum quod est alterius est* (3).

(1) *Summa theologica*, I.a, q. 13, a-2. Nous resumons, dans les remarques la *quarta via* de Saint Thomas, en prenant bien conscience de la complexité des problémes, dont nous ne prétendons ici que marquer la signification et l'intérêt plus moderne qu'on ne le pense parfois.

(2) *Contra gentes*, I, 30.

(3) *Summa théologica* I, q. 60 a 5. Pour un exposé plus complet de cette doctrine, voir notre étude sur la *Structure métaphysique du concret selons S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin 1931, p. 301, sv.

L'inspiration métaphysique se traduit par une thèse identique chez Hegel et chez Saint Thomas, la seule qui soit peut être vraiment commune aux deux systèmes, la même métaphysique de l'amour. L'effort de Hegel, nous le savons, c'est de dominer les oppositions de la conscience malheureuse, car l'unité définitive n'est rétablie véritablement que par l'amour. « Aimer Dieu, dit Hegel, c'est se perdre dans l'infini sans limite, dans l'infinité de la Vie; dans le sentiment de l'harmonie nulle généralité, car dans l'harmonie le particulier n'est pas en état de lutte mais en état d'accord » (1). Et M. J. Wahl qui cite ce passage ajoute: « Et de même qu'il n'y a pas dès lors de généralité, qu'on aime le prochain le plus prochain et non pas l'homme l'abstrait comme soi-même, en ce sens qu'on sait que le prochain est soi-même, il n'y a plus d'objectif » (2). Hegel retrouve ici l'interprétation médiévale de ce qu'on a appelé conception physique de l'amour. S'il est vrai que notre individualité n'est pas un absolu, n'est pas limitée à elle-même ou close, il faut donc considérer par une reflexion de plus en plus élaborée que nous sommes unis avec nos proches, l'humanité, l'univers et que notre être est de Dieu, autant que notre. *Amor est unitiva virtus* (3). Le rapport avec les doctrines médiévales est affirmé d'ailleurs par le plus récent historien de Hegel. « L'hégélianisme semble l'achèvement de la doctrine d'un Lessing et en même temps comme le lointain aboutissement de la vision d'Eckart. La pensée du plus grand des *Aufklärer* et la pensée du mystique apparaissent comme fondues dans la synthèse hégélienne » (4).

Deux doctrines métaphysiques très diverses se rejoignent ainsi par leurs conséquences parce qu'elles sont animées l'une et l'autre d'un souci de plénitude spirituelle, d'une même exigence d'universalité. Mais le système de Hegel nous laisse en présence d'une sorte de conflit entre les éléments logiques et les éléments romantiques qu'il essaye d'assembler. C'est par le moyen de la pure raison et de la dialectique qu'il va s'efforcer de satisfaire les aspirations qui dirigent à son point de départ le mouvement de la pensée. De là sans doute les difficultés que le système rencontre et que les diverses tendances de la pensée française n'ont pas manqué de mettre

(1) Cité par J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p. 230.

(2) *Ibid.*

(3) *Contra Gentes*, I, 91, Amplius.

(4) J. Wahl, *Ibid.*, p. 248. Nous avons connu trop tard pour pouvoir en faire notre profit le rapport de M. A. Koyré sur *L'état actuel des études hégéliennes en France*, « Revue d'Histoire de la Philosophie », 1931, p. 147 sv.

en lumière. Il reste cependant qu'une méditation sur les ambitions et les échecs de l'hégélianisme, nous permet de prendre une intelligence plus vive des synthèses scolastiques elles-mêmes, si l'on admet que l'intérêt d'une doctrine ne se trouve pas seulement dans le détail des thèses qu'elle assemble, mais plutôt dans l'inspiration qui en explique l'ordre véritable et qui en détermine le progrès.

ERIC PRZYWARA S. J.

DER HEGELIANISMUS IN DEUTSCHLAND

Die geistige Stellung Hegels in Deutschland ist durch das Ineinandergreifen dreier Momente bestimmt: erstens seine Stellung in der Problemgeschichte der neuzeitlichen Philosophie hauptsächlich von Kant her; zweitens seine Stellung im Ganzen der Romantik; drittens seine Stellung in der Problematik des Protestantismus. Alle drei Momente feiern heute ihre Auferstehung. Es geht um einen neuen Kant, entgegen dem bisherigen Kantianismus der Marburger und Badener Schule. Es geht um die Erfüllung der Romantik in den heutigen Geisteskämpfen. Es geht um einen neuen Abschnitt in der Entwicklung der Reformation. Das Schwierige in der Zeit Hegels wie heute aber ist, dass die drei Momente kaum reinlich von einander sich scheiden lassen. Es ist einerseits nicht möglich, das Philosophische dieser Geisteskämpfe zu begreifen, wenn man ihren theologischen Tiefengrund nicht kennt. Es ist andererseits das Theologische in ihnen maskierte Philosophie.

I.

In dem grossen Werk Richard Kroners (des Hauptes der gegenwärtigen Hegel-Auferstehung) *Von Kant zu Hegel* (Tübingen, 1921-24) wird Hegel als die eigentliche Erfüllung *Kants* dargestellt (1). Aber auch Hegel selber begreift seine Philosophie (in den *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*) als die Vollendung dessen, was von Descartes an sich aufbaute: die Philosophie der « reinen Innerlichkeit des Geistes ». Nur übt er hier an Kant eine scharfe Kritik. Er sieht in ihm eine unzulässige Beschränkung auf den « Verstand » und in ihm auf das « menschliche Erkennen », während echte Philosophie auf die « Vernunft » ziele als den Ort der übermenschlichen und überweltlichen reinen Ideen.

(1) vgl.: vom Verf., *Ringen der Gegenwart*, Augsburg, 1929, II, 930 ff.

Hierin spricht sich sehr gut die doppelte Weise der Beziehung Hegels zu Kant aus, wie sie im heutigen deutschen Geistesleben klarer heraustritt. Kant wie Hegel haben ein Doppelgesicht. — In Kant lebt einmal der « Kritiker » Kant, der Grenzen absteckt und Ausblicke versagt. Es ist der Kant, wie Martin Heidegger ihn heute herausgezeichnet hat: der Grenzen eines ins Sinnenhafte eingewiesenen menschlichen Erkennens. Es ist ebenso der Kant, wie der heutige Protestantismus der Richtung Kall Barths und Emil Brunners, aber auch ältere Kreise wie Werner Elert, ihn als eine « philosophia praeambula » des Luthertums in Gebrauch nehmen: die Vernunft, die, in Kraft der untilgbaren Erbsünde, zur Autonomie strebt und hierin vom Gericht des Deus irae getroffen wird, dass der Deus misericordiae ihr alleinwirksames Prinzip werde. — Andererseits aber führt der « Kritiker » Kant seine Kritik nach bestimmten Gesichtspunkten durch. Diese Gesichtspunkte ordnen sich untereinander. Es entsteht nicht nur eine Kategorientafel, sondern diese Kategorientafel ist letztlich vom menschlichen Erkennen unabhängig. Wir gewinnen den Kant, wie ihn heute Eugen Herrigel in letzten Konsequenzen herausgearbeitet hat: der ewigen Formen, die im mundus sensibilis sich andeuten, um im mundus intelligibilis rein hervorzutreten. Es ist Kant als « Systematiker » eines Systems der reinen Formen (nicht einer inhaltlichen Welt) (1).

Dieser doppelte Kant vollendet sich in den doppelten Hegel. Richard Kroner hat Recht, wenn er die Entwicklung Hegels entscheidend in seinen Auseinandersetzungen mit Fichte und Schelling sieht (« *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems* »). Aber gerade hier ist es mit Vorzug ein « kritischer » Hegel, der gegen den « Dogmatismus » absoluter Systeme die unüberbrückbare innere Problematik des Urteils stellt dass es durch seine allgemeine Form einer Scheidung (von A und B) und einer Beziehung (zwischen A und B) sowohl das bejahende wie das verneinende Urteil ermöglicht. Es legt sich hier der Hegel Grund, der alle absoluten Systeme zu Teilschritten Einer die Zeit erfüllenden Denkbewegung « relativieren » will. Es ist der Hegel, der die geisteswissenschaftliche Methode in der Philosophie grundgelegt hat, die in Wilhelm Dilthey als Methode der Typen, in Georg Simmel als Methode der Aporetik der Fragestellungen sich weiter ausdifferenzierte. Schliesslich ist es in den Entwürfen Franz Kräners zu einer eigenen Wisssenschaft geworden: der « Systematologie », die die Gesetze untersucht,

(1) vgl.: hierzu vom Verf., *Kant heute*, München, 1930.

nach denen philosophische Systeme aus einander entstehen, sich auf bauen und vergehen. — Diesem « kritischen » oder « dynamischen » Hegel tritt aber der « systematische » Hegel (der Spätzeit) gegenüber, der die Lebendigkeit der steten philosophischen Entwicklung in eine feste Formel bannt. Es ist der Hegel, der zur karrikierten Gestalt geworden ist: in der Entlebendigung konkreten Seins und konkreter Geschichte in die Abstraktheit der ewig wiederkehrenden Formeln. Die scheinbar wild dynamische Welt des kritischen und dynamischen Hegel, die nicht umsonst sich zu Heraklit als ihrem Vater bekennt, erstarrt auf einmal zur Statik eines immer wiederkehrenden Schema. Ja, Hegel muss in der unheimlichen Folgerichtigkeit eines solchen Schema den komischen Versuch machen, der Geschichte über ihn hinaus Halt zu gebieten, weil mit der *Philosophie des Geistes* der Höhepunkt der Entwicklung erreicht ist. Man wird sagen können, dass dieser Hegel endgiltig begraben ist. Selbst Richard Kroner, der noch am ausgesprochendsten ihm anhängt, indem er ihn in seinem Werk *Von Kant zu Hegel* als den höheren Thomas von Aquin begreifen möchte, nämlich als die höhere Synthese zwischen Mittelalter und Neuzeit, — selbst Richard Kroner versucht in seinem systematischen Werk *Die Selbstverwirklichung des Geistes* (Leipzig 1929) doch nur eine ganz entfernte Auferstehung des systematischen Hegel. Er gibt den Ternar praktisch preis. Es bleibt nur ein ideales Schwebegebilde der Grundkategorien der Kultur, das überzeitlich geltend innerzeilich frei sich verwirklicht.

So ist das Resultat, dass der systematische Hegel des deutschen Idealismus untergegangen ist (mit dem allgemeinen Untergang des deutschen Idealismus). Aber der kritisch-dynamische Hegel beherrscht die Geister. Die alte idealistische « Unendlichkeit des Geistes im Menschen » ist gewiss verschwunden. Aber sie hat einer gefährlicheren Vergöttlichung des Menschen Platz gemacht, wie sie am einschneidendsten in der Philosophie Martin Heideggers die Gegenwart beherrscht. Es ist Unendlichkeit als « unendliche Intensität » des Menschen, der nichts als « endlich » sein will, der sich realistisch und trotzig « in das Nichts stellt », der sich als Menschen der « Angst », des « Todes », der jagenden « Sorge » weiss und will, aber eben hierin als « in die Welt » hineingewiesen, sie zu « Besorgen ». Mit anderen Worten: der dynamische Umschwung Hegels ist demaskiert in die jagende Unruhe der endlichen Welt. Es ist nicht mehr so, dass sich der Mensch als « leuchtend göttlich » vorkommt. Aber er versperrt sich in seine Endlichkeit gegen Gott. Er will eine

rissige, unverklärte Endlichkeit als seinen Gott. Der Dynamismus Hegels ist aus der Ebene des Idealismus in einen eschatologischen Realismus übertragen. Sein geheimer Aristotelismus (des unverchristlichten Aristoteles) ist damit aufgebrochen (wie Heidegger sich auch als den wahren Deuter des Aristoteles ansieht), d. h. der Aristotelismus des in sich selbst geschlossenen Kreis-Umschwungs der Welt der Realität (der κυκλοφορία Cocl. II, 3, 286, A, 8, ff). Der neue « kritische » Kant und dieser « realistische » Hegel schliessen sich damit zu einem einzigen neuen Realismus zusammen, der eine neue « Freiheit des Menschen » verkündigt, nicht mehr die ideale Freiheit, der Schiller seine Hymnen sang, sondern die Freiheit, die in dem Marschlied des Sozialismus gemeint ist: « Wacht auf, Verdammte dieser Erde.... ». Es ist die Freiheit des Menschen, der in eine unverklärte Welt sich hinein krümmt, der im Namen eines « wahrhaftigen Realismus » gegen « religiöse Idealismen » protestiert. Es ist ein « in Permanenz erklären » europäischer Untergangsstimmung. Aber es ist nicht Müdigkeit, sondern grimmiger Trotz.

II.

Das führt unmittelbar in das zweite Moment, das für Hegel wichtig ist: die *Romantik*. Das Doppelgesicht Hegels kompliziert sich, weil nun auch das Doppelgesicht der Romantik sich hineinkomponiert. Romantik in ihrer Grundhaltung fühlte sich als den Antipoden der Aufklärung. Begriff die Aufklärung sich in der formalen Denktrichtung als schaffend « auf-klärendes » Denken, so gründet die Romantik erkenntnistheoretisch im « cogitor ergo sum » Baaders, d. h. in einem passiv mystisch ergriffenen und geführten Denken. Zielte die Aufklärung auf eine wachsende Eingrenzung wogender Unendlichkeit in eine geklärte Ordnung, aus dem Nächtigen unbewussten Lebens vorwärts in den Fortschritt der Klarheit des Geistes, so ist diese Klarheit des Fortschritts für die Romantik « freche Klarheit », die das Geheimnis der Unendlichkeit der « heiligen Nacht » in philisterhafter Angst wegdeutet. Sah die Aufklärung ihr Menschheitsideal im Staat des rationalen Vertrags und in der Unsichtbarkeit einer « Gesellschaft der freien Geister » über die Grenzen der Nationen hinweg, so betonte die Romantik das organische Wachstum des Volkstums, die Bindung des Geistes ins Blut, die wogende Vielheit der differenten Nationen. Konzentrierte sich

schliesslich die Aufklärung auf den Individualismus der Innerlichkeit, so erstand in der Romantik neu mit impulsiver Gewalt der Sinn für eine Kirche als sichtbare Gemeinschaft des Leibes Christi.

Schon Kant war in dieses Dilemma eigentümlich gestellt. Der « systematische » Kant ist gewiss durchaus Kind der Aufklärung. Aber der « Kritische » Kant ist ja gerade Kritiker an dem naiven Glauben der Aufklärung an die Allmacht des Menschengeistes, bis hinein in ein grundsätzliches Rütteln an deren kindlichem Optimismus (in seiner Lehre vom « radikal Bösen »). Diese Zwischenstellung aber ist in vollem Mass die Stellung Hegels. Beachtet man den « systematischen » und « statischen » Hegel der reinen Dialektik des Geistes, so wird man Richard Kroner Recht geben müssen, der die Entwicklung von Kant zu Hegel so darstellt, dass die Romantik um Hegel und in Hegel nur dem Ziel einer verfeinerten Aufklärung dient. Es ist ohne Frage der Hegel der idealen, abstrakten Schematismen, der Hegel des Pathos der « Innerlichkeit des freien Geistes », der Hegel des naiven steten Fortschritts bis in ein irdisches Paradies des « absoluten Wissens ». Aber andererseits haben Alfred Bäumler und Manfred Schröter durchaus Recht, wenn sie darauf hinweisen, wie sehr die echte Romantik Hegel als « ihren » Philosophen empfand: im Zerbrechen des rationalistischen « Dogmatismus » der Aufklärung, im aufgeschlossenen Sinn für die innere Gegensätzlichkeit und Unendlichkeit des Lebendigen. Hegel selbst hat ja Heraklit als « seinen » Philosophen angesehen. Der « Dunkle » ist aber ohne Frage der Ahnherr des Romantischen. Entscheidend aber zeigt es sich in dem gemeinsamen Sinn für das Geschichtliche (im Gegensatz zur « reinen Idee ») und für ein letztes Mysterium des Geschichtlichen (im Gegensatz zu einer Geschichte der Oberfläche der Tatsachen oder rein naturgesetzlicher Kausalität). Indem im Denken Hegels die « Philosophie der Geschichte » das Zentrum ist und eine solche, die die Geschichte nicht nur von Christus als ihrem Prinzip her begreift, sondern noch tiefer in ihr die Entfaltung des innergöttlichen Lebens von Vater, Sohn und Heiliger Geist sieht, — hierin steht Hegel wirklich im Herzen der Romantik und ist damit der Gegenpol der Aufklärung.

Das Bild verdeutlicht sich, wenn wir ihn demjenigen gegenüberstellen, der innerhalb der Romantik sein ausgesprochener Gegenpol ist: Kierkegaard (1). Wir sehen das hier gemeinte Problem, wenn wir Kierkegaards *Philosophische Brocken* gegen Hegels *System*

(1) vgl.: vom Verf. *Das Geheimnis Kierkegaards*, München, 1929.

der Philosophie stellen. Der Hegel einer alle absoluten Systeme auflösenden Dialektik, der Hegel, der damit « essentiale » (d. h. über das « reine Wesen » aussagende) Philosophien in die « existentiale » (d. h. konkret-daseinshafte) Lebendigkeit der konkreten Geschichte konkreter Menschen desillusionert, — also der « kritische » und « dynamische » Hegel wird sich nach zu Kierkegaard stellen lassen. Ja, Kierkegaard schleudert gerade darum seinen Fluch gegen Hegel, weil er dessen Ansatz jubelnd mitmacht: die Ent-absolutierung des Erbsünde-Menschen des « reinen Wissens » in den Ahasver des zerrissenen, steten Werdens. Aber indem, nach der scharfsichtigen Kritik Kierkegaards, dieses Werden bei Hegel zuletzt doch wieder Idealität annimmt, ja schliesslich die Verstiegenheit eines « werdenden Gottes » wird, — hier scheiden sich die beiden Grossen der Romantik abgründig, hoffnungslos. Bei Hegel mündet es praktisch in ein Aufhören Gottes in ein werdendes All hinein. Bei Kierkegaard freilich lauert immer die Gefahr des verzweiffelten Aufsagens an Gott.

Das ist aber selber das tiefere Bild der Situation der Romantik. Ihr Aufstand gegen den frechen Rationalismus der Aufklärung wird zum Aufbruch eines gefährlichen Irrationalismus. Romantik ist in etwa Weltende-Stimmung. Darum schwanken ihre Gestalten zwischen einem schwärmerischen Sektentum und haltloser Zigeunerei. Die « Brunnen der Tiefe » sind geöffnet. Der « Weg in die Nacht » ist frei. Man weiss wieder um Uebernatur und Wunder und Mystik. Aber es ist ein Wissen, das den Wurm in sich trägt. Die höchsten Entrückungen sind verdächtig, Koulissen der Hölle zu sein. Die « christlich Mystik » Josef von Görres ist das beste Symbol dieser Zeit: hart neben der Mystik die Magie. Wenn er die Magie der Hölle als Nachäffung der Mystik des Himmels schildert, so spricht darin unheimlich das Schicksal der Zeit. In Hegels Art, die Weltgeschichte als Geschichte des innergöttlichen Lebens zwischen Vater, Sohn und Heiliger Geist zu begreifen, hat der schwärmerische Gnostizismus der Romantik seinen Höhepunkt, — der unmittelbar in den brutalen Positivismus der Büchner, Moleschott, Marx, usw. abstürzt. Durch Kierkegaard aber irrlichtert unheimlich der alles zerfetzende Eschatologismus derselben Romantik: die hemmungslose Kritik, die alles demaskiert, desillusioniert, in einer Art Religion der Zerstörung. Kierkegaard selber freilich hört in dieser letzten Nacht den Anruf der wirklich « heiligen Nacht » — in die Liebe Gottes hinein.

Dieser Widerstreit zwischen schwärmerischen Gnostizismus und einem eschatologischen Radikalismus ist in ausnehmendem Mass

die Situation der Gegenwart. Sie ist darum in wahrem Sinn eine Weiterführung ja Zuendeführung der Romantik. In ihr leben darum als echte Modeworte die zwei Lieblingsworte Hegels: « Geist » und « Dialektik ». Aber beide Worte sind deutlich zu Kierkegaard hin gefärbt, d. h. in einseitiger Betonung des « kritischen » und « dynamischen » Hegel. Unter dem weitgehenden Einfluss der russischen Emigranten-Philosophen (Schestow, Berdjajew, usw.) hat sich eine « pneumatologische » Philosophie und Religiosität gebildet, die ihre besondere Spitze darin hat, dass die « Freiheit des Denkens und Lebens im Heiligen Geist » der « juridischen Aeusserlichkeit » der Kirche entgegengesetzt wird. Das ist fast wörtlich dasselbe, was Hegel in der *Philosophie der Geschichte* gegen den Katholizismus sagt. Die logische Dialektik Hegels aber ist fast ganz in den Dienst eines irrationalen Vitalismus geraten. Sie dient dazu, die glatten Oberflächen des Lebens aufzureissen, damit die dunklen Abgründe sichtbar werden: die Abgründe der Dämonie des Triebs in der immanenten Philosophie der Psychoanalyse, die Abgründe des letzten Nichts in der Philosophie Heideggers. Hier wühlt ein philosophischer Bolschewismus, der nicht genug in die Nacht hinein « demaskieren » kann. Während aber ein gnostischer Pneumatizismus und dieser philosophische Bolchewismus mit einander ringen, bereitet sich langsam, aber stetig, ein neuer Positivismus. In dem jäh hin und her zuckenden Gegensatz zwischen den beiden ersten vollzieht sich das eigentliche heutige Wirken Hegels. Denn es ist das widersprüchliche Ineinander einer ideal-göttlichen Dialektik (im gnostichen Pneumatizismus) mit der Dialektik des Chaos des Werdens (im philosophischen Bolschewismus). In dem neuen aufsteigenden Positivismus aber wiederholt sich der Umsturz Hegels zum materialistischen Positivismus der Büchner, Moleschott usw. Nur wird es dann ein weit grundsätzlicherer Positivismus als je. Er wird eine trotzige Weltlichkeit zur Religion machen.

III.

Es wird allmählich klar geworden sein, wie die Tiefe der Frage um Hegel das Religiöse ist. Die Hegelsche Logik ist nur logische Formel der Hegelschen Theologie, bei Hegel selber und im heutigen Hegelianismus. Hegel und Hegelianismus sind eine bestimmte Phase und Gestalt der *Reformation*.

Schon die Untersuchung der Schriften des jungen Hegel zeigt,

dass er nicht umsonst Student der Theologie in Tübingen war. Denn in diesen Schriften brennt die Frage einer « Beruhigungstheologie », gegenüber den pietistischen Düsterkeiten der « Sündentheologie ». Das bleibt bis ins Alter sein grosses Anliegen. Er wird in der *Philosophie der Geschichte* wie in den *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* mit glühendem Eifer die Reformation als die eine grosse Mitte der Menschheit feiern. Er wird offen heraus die gesamte Philosophie von Descartes ab als das « intelligere » des reformatorischen « credere » zeichnen, d. h. als Durchführung des protestantischen Prinzips in die Philosophie. Denn « das protestantische Prinzip ist, dass im Christentum die Innerlichkeit allgemein als Denken zum Bewusstsein komme » (GW, Stuttgart, 1928, XIX, 331). Aber der Kampf geht heiss, wie die Vorreden zur Enzyklopädie am deutlichsten zeigen, um eine bestimmte Form der Reformation. Das Grundprinzip dieser Form hat er am deutlichsten in seiner Darstellung der Reformation in der *Philosophie der Geschichte* ausgesprochen. Es ist, kurz gesagt, auf der einen Seite Ablehnung des Pietismus des persönlich subjektiven Erlebnisses, auf der andern Seite Umsetzung der katholischen Objektivität des Corpus Christi mysticum in eine « reine Geistigkeit ». Er sieht das Entscheidende des Christentums im wirklichen Fortleben Christi, entscheidend im Opfer der Hl. Messe. « Die Gemeinde ist das Reich Christi, dessen wirklich gegenwärtiger Geist Christus ist » (GW XI 425), indem « das Opfer Christi ein wirkliches und ewiges Geschehen ist » (ebd. 480). Aber während dieses für die katholische Kirche die « Aeusserlichkeit » einer « sinnlichen Gegenwart » (ebd. 495) ist, vollzieht die Reformation die Erhebung dieser « sinnlichen Gegenwart » in die Sphäre des « reinen Geistes ». « Die lutherische Lehre ist darum ganz die katholische, aber ohne das, was alles aus jenem Verhaltnisse der Aeusserlichkeit fliesst, insofern die Katholische Kirche dieses Aeusserliche behauptet » (ebd. 523). Luther « stimmte darin, mit der katholischen Kirche überein, dass Christus ein Gegenwärtiges sei, aber im Glauben, im Geiste. Der Geist Christi erfülle wirklich das menschliche Herz, Christus sei also nicht bloss als historische Person zu nehmen, sondern der Mensch habe zu ihm ein unmittelbares Verhältnis im Geiste » (ebd.). Folgerichtig dazu ist dann der Glaube « nicht Glauben an Abwesendes, Geschehenes und Vergangenes, sondern die subjektive Gewissheit des Ewigen, der an und für sich seienden Wahrheit, der Wahrheit von Gott » (ebd.).

Hier liegt das alles Entscheidende für Hegels « Geist » und « absolutes Wissen ». Die lutherische Alleinwirksamkeit Gottes in

der Innerlichkeit der Heilsgewissheit ist zu einem objektiven Gnostizismus der « reinen Geistes » und einem subjektiven des « reinen Wissens » geworden. Es entspringen die zwei Grundlehren Hegels. Einmal gilt: da wir objektiv in Christo im Geist sind, so ist unser eigentliches Leben das Leben des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Die Geschichte der Menschheit ist die Geschichte des Ursprungs des Sohnes (der die « Schöpfung » oder « Natur » ist) aus dem Vater und seines Wiedereingangs in ihn (und hierin des wachsenden Hinauswachsens aus der « Natur » in den « reinen Geist »). Darum gilt andererseits (subjektiv): alles Glaubensverhaltnis in Christo zu Gott ist eine « naturhafte » Stufe ausserlicher und sinnlicher « Vorstellung », die in die Stufe des « absoluten Wissens » zu überführen ist, die als Stufe des « reinen Geistes » die Stufe der « offenbaren Religion » ist. Hegel wird sich hier ausdrücklich auf Augustin und Anselm berufen: auf deren Zentralisierung aller christlichen Philosophie um die Lehre von der Trinität und auf deren « credo ut intelligam ». Aber der entscheindende Unterschied ist, dass objektiv und subjektiv das aufhört, was das vierte Laterankonzil die « maior dissimilitudo » in einer « tanta similitudo » zwischen Gott und Geschöpf nennt. Der menschliche Geist ist objektiv unmittelbar Teil des göttlichen Geistes, und darum ist subjektiv sein Wissen mit der Freiheit und Absolutheit des göttlichen Wissens begabt. Dieser Gnostizismus stürzt dann folgerichtig ab zur Plattheit, dass Religion und Welt identisch sind, mit der grotesken Konsequenz vom Staat als der Form des Religiösen. « Der Unterschied von Religion und Welt ist nur der, dass die Religion als solche Vernunft im Gemüt und Herzen ist, dass sie ein Tempel vorgestellter Wahrheit und Freiheit in Gott ist; der Staat dagegen nach derselben Vernunft ein Tempel menschlicher Freiheit im Wisse und Wollen der Wirklichkeit ist, deren Inhalt selbst der göttliche genannt werden kann » (GW, XI, 429).

Dieses Ganze hat seine ganz besondere Auferstehung im heutigen Geistesleben. Ja, es ist wohl der eigentliche Hegelianismus der Gegenwart (1). Gewiss zielte die sogenannte « dialektische Theologie » Karl Barths und seiner Freunde auf einen grundsatzlichen Bruch mit jenem Kultur-Protestantismus, der durch Hegel und Schleiermacher begründet worden war. Gewiss empfing sie darum nicht ohne Grund ihren Haupt-Antrieb von Kierkegaard und wuchs sich in eine Erneuerung des Calvinismus aus seiner Betonung des unbe-

(1) Zum Folgenden und auch sonst vgl.: vom Verf., *Ringen des Gegenwart* (Augsburg, 1929) und die Aufsätze in den « Stimmen der Zeit », 1928-1931.

dingten Gehorsams gegen die Göttliche Majestät (im Unterschied zur lutherischen « fides fiducialis »). Aber es ist doch durchaus bezeichnend, dass Bultmann (als ihr Ausläufer) sich nunmehr auf Heidegger stützt, dass die neueste, umfassende Arbeit über Kierkegaard aus der Feder von Martin Thust (München 1931) nur dadurch Kierkegaard als Protestanten zu retten weiss, dass sie ihn in unmittelbare Nahe zu Hegel setzt, und dass Paul Tillich aus den Gedankengängen der « dialektischen Theologie » immer tiefer zu Hegel kommt, wenngleich der späte Schelling ihn stärker führt. Gewiss hielt die « dialektische Theologie » immer energisch darauf, ihren Begriff der Dialektik gegen den Hegels abzuheben. Aber sie konnte nicht umhin, den status viae so übersteigert stark als Scheidung zwischen dem heiligen Gott und dem Erbsünder (der untilgbaren Erbsünde) zu zeichnen, dass eine Art Identität mit Gott sich als Vor-Zustand und Ziel-Zustand dagegen stellte. « Widerspruch (zwischen Gott und Geschöpf) » im status viae und « Identität (zwischen Gott und Geschöpf) » vor der Schöpfung und im status termini sind aber in ihrer Dialektik zu einander die Hegelsche Grundform: These, Antithese, Synthese. So ist es kein Wunder, dass auch der « teozentrische Objektivismus » dieser Richtung schliesslich in Hegel hinein weist. Wenn Karl Barth im ersten Band seiner Dogmatik alles Heilsgeschehen auf das dreipersönliche Leben Gottes zurückführt, sodass der Heilige Geist die « subjektive Aneignung » der Erlösung ist, so ist der Schritt zu der Art nicht weit, wie in Hegel die Geschichte der Schöpfung « Reich des Vaters, Reich des Sohnes, Reich des Heiligen Geistes » ist. Denn auch er stellt, genau so wie Karl Barth, die Alleinwirksamkeit dieser trinitarischen Objektivität gegen den Pietismus subjektiver Erlebnisse.

Damit ist aber diese starkste religiöse und theologische Erneuerung des deutschen Protestantismus unmittelbar den Hegelschen Abstürzen ausgesetzt. Von der Trinitätslehre Karl Barths ist es nicht allzuweit zum trinitarischen Gnostizismus der russischen Religionsphilosophie Schestows, Bulgakoffs, Berdjajews. Aber auch das Umgekehrte ist lebendig. In Friedrich Gogarten, dem eifrigen Prediger und theoretischen Theologen der « dialektischen Theologie », meldet sich bereits eine « Religiosität der Wirklichkeit ». Paul Tillich aber begründet offen einen Sozialismus als Religion. Das ist klar die innere Gegenseite Hegels: die Erklärung der realen, irdischen Wirklichkeit als eigentlichen Gott und dann als werdehaften Gott der immer neuen revolutionären Umschwünge. Damit bricht der Protestantismus in zwei feindliche Richtungen auseinander. Auf

der einen Seite ein neuer Gnostizismus, auf der anderen Seite ein «religiöser Realismus» (wie Tillich formuliert) als «religiöser Sozialismus», d. h. «Sozialismus als Religion». Das ist aber nichts als Hegel auseinandergebrochen in seine äussersten inneren Gegensätze.

Das wird endlich zum allgemeinen Ferment des Geisteslebens. Dieses Geistesleben hatte in den sogenannten «Wenden» (1) sich zu einem «theozentrischen Objektivismus» bekannt, der mit neuer Gewalt das Corpus Christi mysticum in den Vordergrund stellte. Das bedeutet ohne Frage eine Entscheidende Wendung zum echt Katholischen (schroff entgegen allem Modernismus). Aber indem diese «Wenden» allzugern ihre erneuerten Sichten gegen den «Formalismus» einer «Rechtskirche» oder die «Aeusserlichkeit» der «Volksandachten» und der Aszese stellten, indem sie weiter ein «pneumatisches» Christentum unter den allerverschiedensten Formen zur Parole erhoben, hierin gerieten sie unbewusst in den Bannkreis Hegels. Dann ist aber auch folgerichtig das Gegenstück zu beobachten. Gegen das Christentum des «Pneuma» erhebt sich ein Christentum der «Wirklichkeit», das fordert, dass die Kirche völlig in den Rhythmus der jeweiligen sozialen und ökonomischen Bewegungen eingehe, bis, die Versatilität des Mitschwingens mit dem jäh hin und her schlagenden Gang des Weltlebens schliesslich als das Zeichen der Gnade gilt.

Es geschieht das Eigentümliche, dass zuerst in den «Wenden» das Land der Reformation innerlich ganz katholischen Geist anzunehmen scheint. Dann aber — in den Erscheinungen, die wir eben skizzierten — ist est es fast so, als ob die Reformation mit neuer Gewalt ausbräche — im Zeichen Hegels. Denn «Geist» gegen «Auesserlichkeit» der «Rechtskirche» ist genau so Luthergeist und Hegelgeist wie «Religiosität der Welt» gegen «Klostergeist».

Es ist klar, dass unter diesen Umständen Entscheidendes vom deutschen Katholizismus erfordert ist. Die politische Lage ist nur Symbol der allgemein geistigen. Die Situation der Reformation ist insofern heute zum Höhepunkt gekommen, als in dem Widerspruch zwischen pneumatischen Gnostizismus und sozialistischen Realismus die Grundkomponenten des Reformatorischen auseinandergebrochen sind: entfesselter Mystizimus und soziale Revolution. Wenn schon Luther diesen beiden Kraften hilflos gegenüberstand, so ist die Lage heute wohl endgiltig verzweifelt. Sekte oder Sozia-

(1) vgl.: des Verf. Genfer konferenz bei der «Semaine catholique» (Les documents de la vie intellectuelle, 1931).

lismus sind die Erben der Landerskirchen. Insofern steht der Schatten Hegels unheimlich gross hinter allem. Es ist mehr als Symbol, dass die gnostische Religionsphilosophie der russischen Emigranten und die Begründer des Bolschewismus als neuer Religion Hegel unter einander aufteilen, aber beide auf ihn sich berufen. Als rettende Mitte im auseinanderbrechenden Chaos steht mithin allein das Katholische da, — so nicht der deutsche Katholizismus sich vom neuen Hegelianismus, wie wir ihn oben umzeichneten, berücken lässt.

Das hängt aber von einem höchsten Punkt der ganzen Frage ab. Hegel und Augustinus haben einen Text aus dem Prolog des Johannesevangeliums, der sie innerlichst beherrscht. Augustinus sagt in serm. 153 zur Osterzeit: « De divinitate Christi in litteris Petri aliquid: in Evangelio autem Johannis multum eminet: « In principio erat Verbum », ipse dixit. Transcendit nubes, et transcendit sidera, transcendit Angelos, transcendit omnen creaturam, pervenit ad Verbum, per quod facta sunt omnia. « In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt ». Genau dieser « johanneische Transzendentalismus » ist es, der Hegel durchglüht: « Das tief Spekulative ist aufs innigste verwebt mit der Erscheinung Christi selbst. Schon bei Johannes (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος)sehen wir den Anfang einer tieferen Auffassung: der tiefste Gedanke ist mit der Gestalt Christi, mit dem Geschichtlichen und Aeusserlichen vereinigt, und das ist eben das Grosse der christlichen Religion, dass sie bei aller dieser Tiefe leicht vom Bewusstsein in ausserlicher Hinsicht aufzufassen ist, und zugleich zumtieferen Eindringen auffordert. Sie ist so für jede Stufe der Bildung, und. befriedigt zugleich die höchsten Anforderungen » (GW, XI, 325). Aber alles entscheidet sich an der letzten Demut dieses « Transzendentalismus ». Augustinus wird nicht müde zu betonen, dass im Aufstieg durch das « Verbum quod caro factum est » zum « Verbum quod erat apud Deum » alles darauf ankomme, dass der Mensch « bei der Mutter » bleibe (*in Ps.* 130; 13), d. h. dass sein Aufsteigen nicht sei ein Heraussteigen aus der Mutter Kirche, sondern ein tieferes Hinein, alles « proficere » der « filii Ecclesiae » ein « proficere in Ecclesiam » (*in Ps.* 120; 8). Das Christlliche « Geist-werden » ist damit wesentlich an die Demut des Gehorsams des Kindes der Mutter Kirche gebunden. Darin aber hat Hegel den letzten treibenden Geist der Reformation verstanden, dass er sie als « Verläugnung der Autorität der Kirche » (GW, XI, 526) und Aufpflanzung erd

«Fahne des freien Geistes» (*ebd.* 524) unter «Entfernung der Aeuserlichkeit» (*ebd.* 522) zeichnet. Damit wird das Grundgesetz der Erlösung aus den Angeln gehoben: die Verdemütigung der Göttlichen Majestät in das Nichts (exinanitio), dass wir an dieser Verdemütigung teilnehmen: die Bindung des «freien Geistes» in den Galgen des Kreuzes: das Einssein mit Christo im Geist als «Christo mitgekreuzigt sein». Der Entuhsiasmus des «pneumatischen» Christentums ist in Wahrheit «evacuatio crucis Christi» und statt dessen das Neuaufzüngeln der alten Schlange «Ihr werdet wir Gott sein wissend». Darum ist auch das Schicksal dieses gnostischen Aufzüngelns — das Gekrümmtwerden in den Staub: der Taumel, wie wir ihn sahen, zwischen Spiritualismus und materialistischen Realismus.

Der Geisteskampf des katholischen Denkens mit dem Hegelianismus hängt darum, tantum quantum, an der Tiefe der Demut der katholischen Kindlichkeit. Hegel zwingt die katholische Philosophie, in die Tiefe zu gehen, dort hinein, wo Augustinus und Thomas von Aquin ewig lebendig sind. Sie wird darum nicht umhin können, aus vielen sandigen Oberflächlichkeiten, aus vielen Uebermalungen durch den Rationalismus der Aufklärung, wieder echt und urprünglich zu werden. Aber dieses Tiefwerden wird nur katholisch tief sein, im Masse es, als strengstes Denken, doch kindlich betendes Denken ist: wie Augustinus nirgends so ergreifend die Musik seines Wortes strömen lässt, als da er mit seinen Fischer-Christen vor dem Geheimnis der Krippe kniet; — und wie Thomas von Aquins leuchtende milde Klarheit in die Fronleichnamshymnen am vollendetsten sich ausschenkte. Katholische Geistikgeit scheidet sich abgründig gegen Hegel durch das «Adoro Te devote, latens Deitas». Adoro: nicht das Haupt stolz in die Lüfte, sondern tief hinein in den Staub. Devote: nicht ein Sichlosreissen in die Freiheit, sondern das immer tiefere Sichverklaven in den Herrn. «Latens Deitas: nicht das denklüsterne Zerren an den Schleiern des Geheimnisses, sondern verstummen und verdunkeln und verhüllt werden in die «Nacht Gottes», wie Johannes vom Kreuz Thomas von Aquin sie gemeinsam wissen. Auf dem Wege allein wird es die echte «offenbare Religion»: «visu sim beatus Tuae gloriae».

LESLIE J. WALKER S. J., M. A. (Oxon. a Lond.)
Lecturer in Philosophy in the University of Oxford

HEGELIANISM IN GREAT BRITAIN[1]

Though Hegel died in 1831 and his writing had been arousing the greatest interest in Germany for some thirty years previous to his death, no translation of his works appeared in English until 1855 when Sloman and Wallon published a translation of a portion of the Logic under the title of *The Subjective Logic of Hegel.* His philosophy was but little known in Ensland until well past the middle of the nineteenth century. Prior to this, those who mention Hegel speak of him more often with contempt than with respect. His philosophy, in so far as it was recognised at all, was distasteful alike to the positivist and to the theologian: to the positivist because, brought up in the tradition of Hume, he held that metaphysical certitude was unattainable; to the theologian because to him the Bible was the last word concerning. God, and Hegel, ignoring the Bible, had sought to base the whole of philosophy on pure thought. J. D. Morell, a Congregational minister who wrote no less than twenty-five works on philosophy about the middle of the century, regarded the philosophy of Hegel as destructive of religion. Robert Blakey, professor of Logic and Metaphysics in Queen's College, Belfast, in 1848, was shocked by doctrines which seem to him to be devoid either of scriptural authority or common sense.

It was otherwise with the philosophy of Kant, whose writings had begun to be studied in England some years before his death, and who in the early part of the century had found in England numerous followers as well as many hostile critics. Late as was the advent of Hegel in England, it was Kant who prepared to way for it, at the same time that in another respect he hindered it. Carlyle, Coleridge, de Quincey, Matthew Arnold, and Tennyson owe much to the influence of German literature and poetry, and so to Kant in that much of this literature and poetry is impregnated with the

(1) Questo saggio dà un giudizio storico dell'Hegelismo che si discosta alquanto da quello degli altri collaboratori di questo volume. L'autore ritiene l'Hegelismo in certo modo affine allo spiritualismo scolastico e cattolico; egli ne apprezza il valore soprattutto per la sua opposizione al naturalismo. È evidente che l'autore si riferisce soprattutto all'Hegelismo inglese, il quale — come egli stesso dice — si scosta dall'Hegelismo tedesco.... di Hegel, ed ha rappresentato certo una reazione al Positivismo. Alla mentalità inglese non interessa gran che cogliere l'interiore spirito della trascendentale metafisica hegeliana; questa, nel suo carattere speculativo è agli antipodi della semplicità empiristica. *(N. d. R.)*

spirit of Kant. On the other hand, they are not philosophers, and Sir William Hamilton who is the outstanding figure in philosophy toward the middle of the century, had used Kantian principles to show that the Infinite transcends experience and is unknowable. The scepticism inherent in Hamilton's interpretation of Kant, though acceptable to the positivist, was alien to the mind of thinkers who were deeply inbued with religion and with that servile respect for the Scriptures which at that time characterised Protestantism in Great Britain.

In 1858, however, Dean Mansel, delivered a famous course of Bampton Lectures in Oxford on *The Limits of Religious Thought* fn which he claimed that the human mind can form no positive conception of the attributes of God. In the next year, 1859, he was appointed Waynefleet Professor of Philosophy in the University. In the same year was published Darwin's *Origin of Species by means of Natural Selection*, a work which seemed, at first sight at any rate, to be incompatible with the teaching of *Genesis* and to dispense with the Providence of God. In 1860 Benjamin Jowett, fellow of Balliol College and Regius Professor of Greeck, was tried, but acquitted, in the Vice-Chancellor's Court at Oxford for an article published in *Essays and Reviews* on *the Interpretation of Scripture*. In the same year Herbert Spencer announced the publication of *A System of Synthetic Philosophy* which, starting from the first principles of human knowledge, should trace the influence of evolution alike in the sphere of life, mind, society and morality. Religion in England, since the Reformation, had been based exclusively on a literal interpretation of Scripture. It was now being criticised alike from the standpoint of Positivism and from the standpoint of Hamilton, and again from that of science; while at the same the credibility of its basis was been slowly undermined by the textual and historical criticism of the Tübingen school with which many scholars in England were in sympathy. If it was to hold its own against the attacks which were being made upon it from all sides, it badly needed a philosophy, and it was just this that the writings of Hegel seemed to offer.

James E. Ferrier, an Oxford graduate who in 1845 became Professor of Moral Philosophy at St. Andrews, was the first to recognise the importance of Hegel's philosophy and to see in it an escape at once from the relativism of Kant's theory of knowledge and from the agnosticism of Hamilton's metaphysics. But it was James Hutchison Stirling, a surgeon of Glasgow, who is responsible, more

than any one else, for the introduction of Hegelianism into Great Britain. In his *Secret of Hegel*, published in 1865, he presents British readers for the first time with a fairly full and reasonably accurate account of Hegel's philosophy, and in the Preface he states his reasons for so doing. It is a mistake, he says, to think that Hegel was anti-religious, or to regard Strauss and Renan as his true disciples and interpreters. He is neither atheistic nor pantheistic. On the contrary, in teaching men what thought really is, he emphasises the spiritual element in nature and shows how it permeates all things. He thus reconciles philosophy with Christianity. The real trouble is that so-called « advanced thinkers » do not know how to think. Failing to recognise the unseen, they contemplate mere material phenomena that vary to conditions, as the all of this universe; and so, sinking their true pedigree as men, adopt for family-tree a procession of the skeletons of monkeys. Treating God as an optical object, they sweep space with their telescopes and fail to find Him. For Hegel, on the other hand, it is thought, and not mere sequences of phenomenal events that constitute the essence of being; and thought has its own structure, its own laws of development; which we can discover only if we ourselves learn to think. Kant saw that the *a priori* forms of thought enter into the very constitution of the world of objects as we know them. In this lies the germ of the concrete notion, which is the secret of Hegel. But Kant did not realise, as Hegel did, that there exists no concrete which is not the union and embodiment of two antagonistic characters. Over against freedom, Kant sets necessity, over against reality appearance, over against the self a world of things. He does not realise that they are but diverse aspects of thought, which in itself is one. Why look for a Beyond? Was not Socrates when he sought the universal in particulars, and Hume when he asks why we ascribe effects to causes, in reality seeking the Absolute? And is it not the Absolute that philosophy, that thinking, has ever been considering since the beginning of time? Rightly do Fichte and Schelling discors Kant's unknowable absolute; but wrongly does Fichte identify the Absolute with the Ego as opposed to the Non-Ego, or Schelling seek it in the obscurity of a substance that is neither the one nor the other. It is Thought or Reason that rules the world, Thought or Reason that is the substance and power of all natural and spiritual life, Thought or Reason that gives unity to nature, and in the end will resume it to itself. And this Thought or Reason is ever present to us and is within us.

The publication of Stirling's *Secret of Hegel* marks an epoch in British Philosophy. It was welcomed alike in England and abroad, by Carlyle, by Jowett, by T. B. Green, and Edward Caird, no less than by Erdmann and Rosenkranz in Germany, and by Emerson in America. Jowett, Caird, and Green were all Oxford men, and, though Jowett never occupied a chair of Philosophy, it was under his influence that the Hegelian School of Thought in Oxford grew up. To the influence of Jowett, who became in 1870 Master of Balliol (of which college both Caird and Green were members, and the latter a fellow) Professor J. A. Smith, who also vas Jowett's pupil has recently borne witness. « I have only recently come », he says, « to see how large a part Jowett played in the conveyance to Oxford and England generally of the thoughts of German philosophy. For many academic generations he was the chief channel by which there reached England whatever light shone from Hegel upon men's minds in Germany. To his immediate pupils he presented the works of Hegel as an unexhausted and largely unexplored treasury of wisdom, standing in this for long almost alone in his University. He encouraged them to study Hegel for themselves and to seek in him for a great source of light upon the whole content of human experience ». He did not think that Hegel had solved the problem of « truth idealised in action ». Neither can he be described as « enamoured of Hegel's system »; and as time went on he « somewhat lost faith in Hegel's power », and ceased to take much interest in any philosophy except that of the Greeks; but he was undoubtedly much influenced by Hegel, and of him was wont to say that he « had done more to explain Greek thought than all other writers together » (1).

Of those who in England and Scotland followed in Hegel's footsteps, some display marked originality, while others are to be classed rather as exponents and commentators. Amongst the latter the outstanding names are those of William Wallace (1844-1897) and Edward Caird (1835-1908). Both were scotsmen, bothgraduated from Balliol College, Oxford, and both also were elected to Fellowships at Menton College, Caird in 1866 became professor of Moral Philosophy in Glasgow, but in 1893 returned to Oxford as Master of Balliol. Wallace in 1882 became Whyte Professor of Moral Philosophy in Oxford. Caird is primarily an exponent of Kant, his *Critical Account of the Philosophy of Kant* being one of the standard works in English on this subject. But also he publised in 1883 a

(1) J. A. Smith, *The Influence of Hegel on the Philosophy of Great Britain*, in *Vernandlungen des ersten hegelkongresse*, 1930 im Haag.

short account of Hegel and his philosophy. Wallace translated the first and the third parts of Hegel's *Encyclopedia*, his Logic and his Philosophy of Mind, and also a volume entitled *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy*. Both writers were profoundly religious men who, dissatisfied with the positivistic and the agnostic character of philosophy in England and with the prevailing antagonism between science and religion, saw in Hegel a possible solution. Both were deeply imbued wiht the spirit of Hegelian philosophy, and preferred it to that of Kant where there is divergence between the two. In this sense both were. Hegelians. But neither was wedden to the particular form in which Hegel had expressed himself. They regard this as accidental, and as something which, as Caird said, must die in order that the spirit of Hegelianism shall live. Their attitude toward Hegel's philosophy, and that of their colleagues who are sometimes grouped together as Neo-Hegelians or Neo-Kantians, is fitly summarised by Wallace when he writes: « The prefix (Neo-) suggests that they do not in all points reproduce the ideal or the caricature which vulgar tradition fancied, and perhaps still fancies, to be implied in German « transcendentalism ». And that for the good reason that the springs of the movement lie in the natural and national revulsion of English habits of mind. Slowly, but at lenght, the storms of the great European revolution found their way to our intellectual world, and shook Church and State, society and literature. The homeless spirit of the age had to reconsider the task of rebuilding the house of life. It may have been that some of the thinkers, in the fervour of a first impression, spoke unadvisedly, as if salvation could and would come to English philosophy only by Kant and Hegel. Yet, there was a real foundation for the belief that the insularity — however necessary in its season, and however admirable in some of its results — which had secluded and narrowed the British mind since the middle of the eighteenth century, needed something deeper and stronger than French « ideology » to bring it abreast of the requirements of the age. Whatever may be the drawbacks of transcendentalism, they are virtues when set beside the vulgar ideals of enlightenment by superficialisation ».

The main problem of philosophy, as Caird conceived it, was that of « gaining or regaining such a view of things as shall reconcile us to the world and to ourselves ». It was a search for unity, a unity that should reconcile, without destroying, the opposing claims of

(1) *Prolegomena*, 2nd ed. pp. XI, XII.

subject and object in knowledge, of freedom and authority in the moral life, of finite and infinite in the sphere of religion. All knowledge is derived from experience, and yet in knowing we use principles and categories which are not in their universality and perfection to be found in experience. Kant had seen that this *a priori* factor which the mind contributes, is a condition without which knowledge is impossible. But he had made these principles *regulative* rather than *constitutive*, and had applied them only to knowledge, whereas Hegel saw that they are applicable also to being. As knowledge reflects the unity of mind, so also does the universe reflect the unity of mind; and as knowledge is one organically and dynamically, so too is the universe one, and to see it in its unity is to see it as it is in itself. Comte, realising the insignificance of man as an individual sees him as but a factor in the life of humanity as a whole. But to rest here, is to divorce man from his setting in the world. There must, for Caird, be no stopping short. The idea of unity realising and expressing itself in and through its differences must be applied to every level of knowledge and every level of being. He thus reaches the idea of a Absolute which operates dynamically in all things, of a universal life of spirit which dwells in all things and *is* through dwelling therein, of a selfconsciousness which is not obtained by withdrawing from objects, but is realised and brought to completion in and through them.

The philosophy of Wallace does not differ in any essential feature from that of Caird, and yet I cannot but think that his assent to its all pervanding truth is qualified by certain reservations. For Caird, philosophy, when it becomes true to itself, is religion; and one becomes religious in proportion as the ideal of unity and of perfection comes to dominate one's life. This for him is the essence of Christianity, and in comparison with it the historical events which are associated with the life of Christ are in themselves of small importance. So too is personal immortality; of which philosophy, in Caird's opinion, offers us no guarantee. Wallace, on the other hand, in his *Gifford Lectures*, distinguishes between natural and Christian theology. The former claims the privilege of examining all things, whereas in the latter « there is no enquiry into truth, no free scientific pursuit, no mere theory ». The theology of the Christian Church is « the reflex of its lifespirit, its needs and relationships, in a shape determined no doubt by individual instrumentality, but by instruments pervaded by a common faith, a historical experience, a sense of eternal community — eternal with an

eternity such as no nation can boast, because the Church, each and every visible church, believes itself, through and above its earthly manifestation, to be a city divinely founded and maintained. There is a suggestion here of something more than can be discovered by human reason alone. So, too, in the *Prolegomena* is Wallace careful to point out that, even if in the light of philosophy the historical side of Christianity shrivels up as comparatively unimportant, it none the less *has* its historical side, and revealed itself in a unique personality. Nor does Wallace insist on the *need* of the Absolute to express itself in a universe; and again is a pains to point out that to say that the Absolute is the All as well as the one, is not to deny that there exist distinctions of matter and mind, subject and object, nature and spirit, but to maintain them, at the same time as also to maintain that, under and above the antitheses, is fundamental and completed unity. The new idealism, as Wallace conceives it, « is not subversive of realism, but includes it and makes it the reality it professed to be ». No doubt Caird would say the same thing. It is a question largely of emphasis and phraseology, but in Wallace there does seem less danger of distinctions getting obliterated and human personality becoming absorbed in the Absolute.

As Caird criticised Comte from the idealist standpoint, so Green criticises Hume in his preface to the Clarendon Press edition of Hume's *Treatise on Human Nature*. But the principal work of Thomas Hill Green (Wallace's predecessor is Whyte's Chair of Moral Philosophy at Oxford) is his *Prolegomena to Ethics*. Since in order to answer the question what is true well-being for man and whence comes man's sense of moral obligation, it is necessary to enquire what man is and what is his relation to the world, Green begins his work by a Metaphysic of Knowledge. An analysis of human knowing shows that consciousness in man is not a part of the phenomenal world which we call nature, and so cannot be the product of natural forces. It is a spiritual principle, distinct from and presupposed by our knowledge of it; and in this lies the truth of Kant's dictum that « understanding maketh nature ». « Every object we perceive is a congeries of related facts, of which the simplest component no less than the composite whole, requires, in order to its presentation, the action of a principle of consciousness, not itself subject to conditions of time ». This principle Green calls « self-consciousness » because it distinguishes itself from the various elements of the object which are held together in the unity of its perceptual

act. Similarly intelligence must distinguish itself from the feelings it unites, and must have a unity correlative to the unity of the system of relations which is its object. On the other hand, Green does not, as does Kant, hold that there is an *apriori* factor in knowledge which the mind contributes, but which is not valid of reality in itself. The term « reality » as applied to the world of phenomena means « existence under definite and unalterable relations », « Reality of feeling, abstracted from thought, is abstracted from the condition of its being a reality ». Moreover, it is only for a thinking consciousness that the system of relations which constitutes reality can subsist. It is thought that connects phenomena with phenomena, and determines their relations and laws. But it is not *out* thought that does this. For us « the connected order of knowable facts or phenomena » exists, and gradually we come to know it as it exists. But precisely because it is a connected order, a whole comprising inter-related parts, « it implies something other than itself, as the condition of its being what it is ». « Of that something else we are entitled to say, positively, that it is a self-distinguishing consciousness; because the function which it must fulfil in order to render the relations of phenomena, and with them, nature, possible, is one which, on however limited a scale, we ourselves exercise in the acquisition of experience, and exercise only by means of such a consciousness. We are further entitled to say of it, negatively, that the relations by which, through its action, phenomena are determined are not relations of it-not relations by which it is determined ». The unifying consciousness which constitues by thinking the world of inter-related objects is not itself one of the objects so related. Neither does it so condition them « as that it should itself either move or be material », nor yet so as itself to be either in time or in space. For this reason Green prefers to describe this ultimate principle of selfconsciousness, which in religion we call God, as spiritual rather than as super-natural, because the latter term to *him* suggest that the relation between it and nature may be of the same kind as we find *within* nature; that it is, for instance, a cause of which nature is the effect, or that it is a substance of which the changing modes constitute nature. As to what this consciousness is in itself or in its completeness, we can only make, he says, negative statements. « *That* there is such a consciousness is implied in the existence of the world; but *what* it is we only know through its so far acting in us as to enable us, however partially and interruptedly, to have knowledge of a world or an intelligent experience ».

Green then proceeds to apply the idea of self-consciousness to the sphere of moral and political philosophy. As an eternal consciousness which determines its objects, but is not determined by them, may be described as a « *free* cause », so our consciousness, in so far as it determines objects, but is not determined by them, is a free cause. Man's natural life, in so far as purely natural, is determined, like other phenomena, by the eternal consciousness. But when man acts knowingly as a conscious subject, he is not determined by the eternal consciousness, but is a reproduction of it. Neither is he determined by wants and impulses and desires, except in so far as he identifies himself with them; and, in so doing, he determines himself, and so acts freely, the desire or impulse with which he has identified himself becoming the « motive » of his conduct. Good is that which satisfies desire, and in all acts of will there is the identification of the self with an object in which self-satisfaction is sought. The *moral quality of the act depends on the nature of this object.* This object is always good, but if it is to be truly good or morally good, it must satisfy man as a moral agent, i. e. as an agent in which an eternal consciousness reproduces itself. The idea which the good will seek to realise is thus identical in form with the idea of the end as realised in the eternal mind. In it the self is realised; and, though of this idea in which the self will be fully realised, when it identifies itself with it, we have as yet but imperfect knowledge, we none the less have of it sufficient knowledge for it to serve as a guide to conduct. In particular we know that, since there are other selves besides our own, the idea of the end or unconditional good must include that of others. It must be a social good. It must extend to the whole of humanity, and must overcome the opposition raised to it by selfishness. Moral progress is the progressive realisation by the community at large of the true nature of the idea of the good with which the good will should identify itself. Many pages of the *Prolegomena* are devoted to showing that such progress has in fact taken place; for it is because the community does recognise at least in part the nature of the good, and in particular of good as social, that, we owe obedience to law, and to the general will of the community which expresses itself by means of law.

The unity which Green affirms of nature and mind, the universe and God, is neither more nor less that which we affirm when we say that the objects of consciousness are not external to, but are within it; that in the case of God they are wholly determined by it, and that in the case of human action, but not human knowledge,

they are partially determined by it. Subject and object within consciousness remain for Green eternally distinct. F. B. Bradley (1846-1924) dissents from this view. Though never occupying a chair of philosophy at Oxford, Bradley is none the less regarded as one of its greatest philosophers, and his *logic* and *Ethical Studies* are works which no candidate for honours in the Faculty of *Literae Humaniores* can afford to neglect. It is, however, in his *Appearance and Reality* and in his *Studies in Truth and Reality* that he expounds his views on the main philosophic problems. Having examined critically the categories which we use in thinking of reality, primary and secondary qualities, substantive and adjective, relation and quality, space and time, motion and change, cause and effect, activity and passivity, things and selves, he finds them, one and all, riddled through and through with incompatibilities and contradictions. He in no wise excepts the two categories of which Green makes most use, those of relation and of self-consciousness. « A relational way of thought », he says, « any one that moves by the machinery of terms and relations, must give appearance and not truth. It is a makeshift, a device, a mere practical compromise, most necessary, but in the end most indefensible ». Similarly of the self, he finds that « in whatever way the self is taken, it will prove to be appearance. It cannot, if finite, maintain itself against external relations. For these will enter its essence and so ruin its independency. And, apart from this objection in the case of its finitude, the self is in any case unintelligible. For, in considering it, we are forced to transcend mere feeling, itself not satisfactory; and yet we cannot reach any defensible thought, any intellectual principle, by which it is possible to understand how diversity can be comprehended in unity ». Every term which we use in describing reality, every idea which we apply to is, is unsatisfactory. They cannot, in the form in which they have come to us belong to Reality; and yet, since they are not non-entities, they must in some way belong to Reality. They are appearances; but Reality must own and cannot be less than appearance. Also, since it is precisely because they involve contradiction that we refuse to ascribe any of these features to Reality, we already know something of Reality, namely, that it cannot be self-contradictory.

Bradley's next step is to seek to ascertain the nature of Reality and to determine in what sense various attributes belong to it. He declines to accept the Hegelian position which identifies Reality with Thought or Reason; because in the first place thought

involves judgment, and this the divorcing of ideas from the reality of which they are predicated; and secondly because the incompatible ideas which cannot, as such, belong to Reality, are the product of thought. He rejects too the position of Green in which Reality is identified with self-consciousness, because in self consciousness there is a divorce of object from subject, whereas in Reality they must be one. Sentience or sentient experience is, in his opinion, the nearest approach we can find to the nature of Reality, because there is an immediacy about sentient experience which does not characterise thought; and, again, sentient experience is prior to all distinctions and yet contains all those that subsequently emerge. To determine the relation of various ideas to reality is a more difficult task. All must be in some way modified before they can become identical with it, but some more than others. Hence degrees of truth and of reality which differ considerably in different spheres of knowledge, some truths requiring but a slight change in order to become real, others requiring to be almost superseded. Thus religion requires less modification than does morality because in religion we recognise Reality or the Absolute as existent, whereas our moral notions suppose something which as yet is non-existent, but ought to be.

Bernard Bosanquet's name is no less famous than that of F. H. Bradley, and, though his method of approach is somewhat different, in no essential feature does he differ from Bradley. They were contemporaries almost to the year, and Bosanquet (1848-1923) also, spent his early years at Oxford, first at Balliol where he came under the influence of Jowett, and then as a fellow of University College. In Logic, to which he first directed his attention, he maintains with Bradley that « the ultimate subject of the judgment is reality ». It is of the essence of every judgment to qualify reality as a whole, he says, and « the instrument of its operation I take to be always a discrimination, including in this term selection and combination, within the whole content which reality offers as experience ». Reality itself takes control of thought, asserting itself « according to its characteristic laws within a complex of psychical matter which may be called the mind ». Universals are not lifeless objects; they are essentially growing creatures, organic unities which operate as forces within us in the building up of the ever-growing whole which is *my world*. Judgments and inferences, and indeed all psychical processes, are governed throughout by this growing and coherent whole. They are never isolated. In middle life it was

with aesthetics and ethics that Bosanquet was mostly concerned; and, as in his theory of the « concrete universal », so here in his much criticised theory of « the general will » it is the idea of experience as a whole that dominates his thought. Professor Hobhouse has summarised the doctrine of the General Will under three heads: 1) « True individuality or freedom lies in conformity to the real will »; 2) « Our real will is identical with the general will »; 3) « The general will is embodied more or less perfectly in the State ». This doctrine is identical with that of Green, and again with that which Bradley expounds in his chapter on « My station and its Duties » in *Ethical Studies*. The good will, says Bradley, is « the will that realises an end which is above this or that man, superior to them and capable of confronting them in the shape of a law or a right », and this will is « meaningless if it be not the will of living human beings ».

In later life Bosanquet devoted his attention chiefly to the implications of his and Bradley's doctrine of the Absolute and to the question of religion. He holds with Bradley that the sole reality is the Absolute; that the Absolute is indissolubly one and excludes all contradition; and yet that somehow appearances belong to it. In the theory of « self-transcendence » which he develops in his *Gifford Lectures* (1911-1912) his aim is to reconcile this doctrine that ultimately there exists but one Individual, with the obvious fact that there exist many individuals. He claims that in beings in our world there are « degrees of individuality », but that in each case the individual, in the very effort to maintain itself, transcends itself, and so breaks down its boundaries, and tends ever towards unification with the whole. « The finite individual » he says, « is a partial whole, yet possessing within itself the principle of infinity, taken in the sense of the nisus towards absolute unity and self-completion » (1). « He is always a fragmentary being, inspired by an infinite whole, which he is for ever trying to express in terms of his limited range of externality. In this, *ex hypothesi*, he can never succeed. But this effort of his is never wasted or futile. It is a factor of the self-maintenance of the Universe, and so far is a real achievement » (2). We tend to become wholes, tend to identify ourselves with the Absolute Whole. In morality we perceive the whole as an ideal. In society it is partially realised, and expresses itself as law. In religion, while

(1) *The Principle et Individuality*, Value; et The Valu and Destin of the Individual (Gifford Lectures 1911-12), p. 4.
(2) *Ibid.*, p. 304.

carrying with us at once the demands of morality and the recognition of their partial realisation in society, we transcend this standpoint, and perceive by faith the whole as actual. We will and feel ourselves as one with the supreme goodness, and by worship and surrender to it, repudiate and reject our badness. « Be a whole or join a whole. This, I believe, *is* religion » (1). « We are spirits, and our life is one with that of the Spirit, which is the whole and the good » (2). No subtle reasonings and clamours for explanation should be allowed to distort this vision. Of personal survival, all that philosophy can say in Bradley's opinion, is that it is possible, but not at all probable. Bosanquet agrees that it is a question of secondary importance; and he is, in fact, scarce more hopeful. « What is united with the eternal is eternal », he says. « But how, how far, how transformed, or with what kind of consciousness, if consciousness is the right name at all, can we expect to know in particular, and, *for religion*, can it very much matter? » (3). What matters is « oneness with the supreme good in every facet and issue of heart and will » (4).

The Philosophy of Lord Haldane (1856-1928) is of the Neo-Hegelian type modified by the concept of Relativity. Lord Haldane identifies Reality not with Thought or Sentient Experience or with Self-consciousness, but with Knowledge; but what he says of knowledge is substantially the same as had been said by other Neo-Hegelians of Reality under another name. Its manifest richness, its mechanical and biological features, its beauty and goodness and value, form a single whole within which falls both matter and mind. It is « only on the basis of accepting knowledge as an ultimate and final fact, in terms of which all that is apparently subjective, error as well as truth, must be rendered, and within which all that is and can be must somewhere fall, that our object world is intelligible » (5). « The distinctions between thought, time and space, and sensation, cannot be fundamental. They must fall within one entirety, and it is as belonging to that entirety as its phases, and not as entities apart, that they must be studied » (6). Reality and unreality, truth and error, beauty and ugliness, righteousness and sin, all presuppose knowledge as the medium in which they are and have meaning. But within knowledge there are different stages or levels

(1) *What Religion is.*, p. 12.
(2) *Ibid.*, p. 25.
(3) *Ibid.*, p. 27.
(4) *Ibid.*, p. 32.
(5) *The Reign of Relativity*, p. 27.
(6) *Ibid.*, p. 24.

or degrees or standpoints, analogous to the frames of reference of the physicist, except that they are not reducible one to another. We can consider reality for instancef rom the standpoint either of mechanism, or of life, or of personality; and the categories used are different in each case, and pertain to different levels of reality or experience. Each is « a form of an infinite and omnipresent activity, the whole of which is present in each phase » (1), but by abstraction we isolate them with the consequences to which each gives rise. Haldane does not, like Bradley, find every where contradiction in the use of categories. On the contrary he holds that each is valid and actual in its own place and degree. We err only if we seek to construct what is higher out of what is lower, instead of recognising that abstractions are « made from above downwards from a yet fuller reality » (2). Operative within all minds are principles which, « in so far as they possess the character of universals, in all minds are literally the same » (3). It is this in part that accounts for the fact that we judge the world in harmony with our neighbours. But also « what I feel and see and hear and smell and taste is actual independently of the relation to it of myself appearing as a thing in the world confronting it » (4). The world, that is to say, is there independently of thought which is recognised as *my* thought. It is not, however, independent of all thought, or of knowledge as a whole. It is within knowledge or reality or mind that all distinctions arise, and that there exists self-developed the entire hierarchy of degrees; and it is this same knowledge or reality or mind that, in realising itself progressively at different levels, crystallizes as it were, its conceptual self-evolution at stages which are those of finite mind. Another name for knowledge, reality, mind, taken in this absolute sense, but with the separateness of its distinctions and degrees superseded, is God. For God, says Haldane « can hardly be less than the process of mind in an ideal integrity, the process in which mind as all-comprehending is ever realising itself as a series of degrees which are divergent logically in so far as they are different in the dominating conceptions which lie at their respective foundations » (5).

As Haldane stands out from the main stream of Hegelian tradition in England in that he returns to the Hegelian notion of an

(1) *The Reign of Relativity*, p. 387.
(2) *Ibid.*, p. 348.
(3) *Ibid.*, p. 153.
(4) *Ibid.*, p. 196.
(5) *Ibid.* p. 385,

evolving Absolute, so McTaggart (1866-1925) the leading and almost the sole representative of Hegelianism at Cambridge, differs from all the rest in that he denies that Absolute Reality can be identified with God, if by God we mean a person. Rather ought the Absolute to be « conceived as a society of persons, which itself is a perfect unity, but not a person ». It is true that Hegel affirmed the existence of God, and also that he identified God with absolute reality, i. e. with whatever really exists. It is also true that absolute reality in Hegel's system has many of the attributes usually ascribed to God. It is infinite. It is unity. It is spirit, and it makes for reason and righteousness. Neither can the Absolute change as a whole; for the dialectic process which leads ultimately to the Absolute Idea does not take place in time; nor does the other element in which thought operates involve time, for it is but another aspect of pure thought which has no existence apart from it. All that is required for the identification of the Absolute with God is there, except personality; but since « we know of no personality without a non-Ego », and there is no non-Ego in the Absolute, we cannot ascribe personality to the Absolute, and so ought not to identify it with God. On the other hand, as against Bradley and Bosanquet, McTaggart holds not only that the question of personal immortality ought to be faced, but that to it Hegelianism must, if it is logical, give an affirmative answer. All persons in that community of persons which is the Absolute, are spirits, and so are immortal and eternal. Being reproductions of the Absolute they cannot be other than this. On the other hand, there is no reason why substantially the same spirit should not in time have a succession of different lives (1).

The identification of the Absolute with a community of persons inevitably leads McTaggart to take a different view of society and of the state from that commonly ascribed to Hegel and certainly adopted by the Oxford school of Hegelians. The ordinary Hegelian theory of the state ascribes to it a unity and a dignity which is higher than that of the individuals which compose it. Hence the obligation af obedience to laws. In McTaggart's theory the perfection of the individuals and of the social unit which embraces them are interdependent and develop *pari passu*. In the and, which for religion means in heaven, the individuality of the members and of the unity which embraces them will alike be perfect; but of this state we know so little that we cannot use it as a criterion in judging

(1) *Studies in Hegelien Cosmology*, caps. 2, S. 3.

of any particular state in which we find ourselves. States, therefore, are not to be worshipped, but are to be regarded but as means to an end which in time may be replaced by other means, not necessarily either better or worse. Similarly, in regard to the individual « we can see, to some extent, what conduct embodies the supreme « good least imperfectly. But we have no material whatever for « deciding what conduct will tend to bring about the complete rea- « lisation of the supreme good. That lies so far in the future, and « involves so much of which we are completely ignorant, that we « are quite unable to predict the road which will lead to it » (1). Neither the idea of the supreme good nor the idea of absolute perfection will serve as a moral criterion; nor yet can we case this criterion on the duties suggested by the particular situation in which we find ourselves, as Bradley claimed; for it may sometimes be of obligation to seek to bring about a radical change in the situation in which we find ourselves. Of the various criteria which have been suggested the most practical, McTaggart thinks, is that proposed by Hedonism. Nor is this incompatible with the Hegelian position, for the development of our ideals and an increase of harmony between them and our environment is in general attended by an increase of happiness.

Having devoted twenty one years to the critical exposition of Hegel's philosophy, McTaggart proceeded in *The Nature of Existence* to make a fresh investigation of the nature of Reality on somewhat different lines, to discuss which would take us too far afield. Suffice it that the conclusions to which his own methods lead, do not differ radically from those which he finds in Hegelianism. The feature of his later work which has attracted most attention is his attempt to show that time is an illusion, but he had already come to this conclusion in his *Studies in Hegelian Cosmology*, as *indeed* he must do, if the selves which together constitute the Absolute are in reality changeless and eternal.

Of living writers there are several who belong to the Hegelian school, notably Professors Joachim, J. S. Mackenzie, and J. H. Muirhead, Mention of their works will be found in the Bibliography, but a discussion of them is scarce called for here, since enough has been said to make clear the main trend of Hegelian thought in this country, and to show where the main lines of divergence occur. The fact that such divergences have occurred in regard to

(1) *Studien in Hegelian Cosmology*, p. 99.

matters of primary importance indicates that there is something wrong with the theory somewhere, and a critical examination of its nature and history should disclose what that something is. On the other hand, it cannot be doubted that the influence which Hegelianism has exercised in this country has on the whole been good. It was introduced at a moment when British philosophy was at a very low ebb, when the trend of thought was in the direction of scepticism in regard to the nature and existence of God, and when the tendency in the sphere of biology was to regard man as nothing more than the product of a material process of evolution, and to treat mind as an epi-phenomenon of no great consequence. The Hegelian saw plainly both the gross misconception upon which such a view rests, and the disastrous consequences to which it leads alike in the region of religion and in that of morality. Mind is something far more real and of far more value than anything merely material or chemical or animal. It is not the product of what is material, but on the contrary is presupposed by it. It has an activity which is governed by laws the nature of which we can discover, and unless and until we realise what mind is and recognise what it contributes to the building up of experience, it is impossible to understand the universe in which we live. Nor is the mind that is here in question merely our human mind. To affirm this is to fall into the error Kant made, an error that Hegelianism recognises and discards. It is Mind Absolute that constructs nature *a priori*; and, though Hegelians dispute as to its essence and are by no means agreed as to its relation to finite minds and to nature, none doubt that nature presupposes something akin to mind which unifies it and makes it what it is; and none fail to recognise that between it and any finite mind there is a distinction, the distinction that obtains between what is finite and what is infinite, between what is one of many and what is essentially one and unique.

The ethics, and again the religion, of the Hegelian is based on this fundamental truth. Ethics recognises that there is an ideal of unity and perfection which ought to be realised, and yet is not realised, either in the individual or in society. This ideal is not, as is the case with Naturalism and Humanitarianism, bound up whith the things of this world and restricted to what can be realised therein. It is bound up with our recognition of something higher than ourselves, of something spiritual and absolute, with which we seek to identify ourselves. Even in McTaggart's theory is this the case, for the individuals which compose his ideal society,

are not any individuals of which we have as yet had experience, nor is the bond of love which is to unite them in the end of that feeble kind which obtains between the individuals we know. The Ethics of Hegelianism, like that of Christianity, is based on the belief that there is another and a higher order of unity and perfection which, dimly as we may perceive its nature, none the less operates within us as an end after which we strive and which ultimately we believe to be possible of realisation. The religion of Hegelianism affirms the belief that somehow in what is called the Absolute, this higher order of unity and perfection already exists. To have reconciled the statements that what is non-existent is also in some sense existent, Hegelianism does not pretend. But, though we may not be able to reconcile them, in no wise ought we to relinquish either, since both are well grounded, and we have good reason for thinking that they well become reconciled in the end.

British Hegelianism in its attitude towards ethics and religion often comes very close to Christianity. Toward Christian dogmas, on the other hand, it often manifests an indifference which is remarkable, seeing that Hegel himself regarded christian dogmas as of the utmost importance, and made them in a sense the foundation of his philosophy. The ground of this indifference cannot lie in the nature of Hegelianism itself. Rather is it to be sought in the nature of the soil in which Hegelianism was planted when it came to this country. The philosophic belief that there exists an absolute mind which operates in all finite minds leading them towards unity and truth, is closely akin to the Catholic belief that the mind of God operates towards the same end in and through the minds of those who together form a community which we call the Church. Basic in both cases is the belief that truth is living and operative within us, and that, as its living voice expresses itself in and through us, its expression tends ever towards increasing unity, perfection and coherence. But at the time when Hegelianism came to England, the minds of thinkers in this country, though deeply religious, did not look to the living voice of truth, expressing itself in and through the Church, for the expression of Christian dogmas. For the most part they held that divine truth had been expressed once and for all in the Bible, and was to be discovered merely by reading the Bible and clinging fast to its literal interpretation. So crude a view of the manner in which divine truth operates is alien alike to the spirit of Catholicism and to that of Hegelianism, and, when Hegelianism came to England this view had in intellectual circles already

become discredited, since it could withstand neither the criticism of biblical scolars nor that of science. With the disappearance of the ground on which Protestantism based dogma, disappeared the dogmas that were based on it, and a Hegelianism, deprived of dogma, took their place. Thus it was not on account of Hegelianism that dogma become discredited in England: it was already discredited when Hegelianism arrived. What Hegelianism did was to make it possible for minds which found it impossible to accept the Protestant theory of revelation, still to believe that God is and that God reveals Himself.

If we compare Hegelianism in England with that philosophy which is bound up with the belief of Catholics, we discover many and significant points of resemblance. They are at one in regarding the universe as the product of intelligence manifesting itself at different levels of being; and again in holding that the manifestation of intelligence in nature is incomplete until nature enters as a factor into experience and so becomes progressively understood. They are at one too, in holding that while, on the one hand, the nature of reality cannot reveal itself except in and through thought, on the other hand no human thought is adequate to express reality as it is in itself. No concept can be equated with reality, and yet reality enters into each. The problem which Green and Bradley and McTaggart each seek to solve, and to which each gives a different answer is none other that the problem which Scholasticism states when it enquires what is the metaphysical essence of God; and to this problem Scholasticism also has given different answers. One answer emphasises one aspect of what is ultimate, another another. Thought and that immediacy which characterises sentience, self-consciousness, the necessity and the infinity of assolute being, are all there in what is ultimately real; but neither the one nor the other is adequate as a term by which to designate the ultimately real, because each represents a character or partial aspect. Appearance as we conceive it, is ever divorced from reality, essence from existence; yet neither the Hegelian nor the Scholastic doubts but that in what is absolute they are and must needs be one.

That to this extent there should harmony between the two philosophies is not to be wondered at, seeing that Hegelianism found its home first in Oxford where the tradition of Plato and Aristotle has ever been to the fore. English Hegelianism is not Hegel pure and simple: it is Hegel toned down and modified and reinterpreted by minds already imbued with the spirit of Greek philosophy, and

it is this same spirit that animates the thoughts of the Scholastics. It is with Plato, however, rather than with Aristotle that the Hegelian is in sympathy. Hence it will be with the philosophy of Augustine rather than with that of St Thomas that Hegelianism will have the closer affinity. For Augustine the physical world is little more than a passing show, not worth bothering about save in so far as it manifests the divine goodness. It is not thence that we derive our knowledge of what is eternally true, genuinely good, wholly perfect, even where there is question not of the infinite, but of what is finite; for in the world of which we have experience nothing *is* eternally, and everything falls short of what is wholly good and perfect. The Hegelian is at one whith Augustine here. It is to experience that we apply our ideas of what is good and true and perfect, but it is not from experience that we derive them. They function within us because whitin us is reproduced an image of the Absolute. We think truly if, and in so far as, we think in union with what is absolute, if, and in so far as, our thinking is a participation in divine thought.

It is Green who elaborates more fully this theory of human knowledge, but I do not think that his view thus far differs in any radical way from that of other Hegelians in this country. It is at the next stage that they begin to differ, at the stage, namely, at which Green having analysed consciousness as it functions in human experience, and having discovered its nature, seeks to identify the Absolute with Self-consciousness. Serious discrepancy arises here. It is not merely a question of choosing the best term by which to describe the Absolute. We are all agreed that no term is adequate for that purpose, that it is only by analogy that we can apply any term derived from human thought or human experience to the Absolute, and that, in consequence, whatever term we choose to apply will be open to criticism. The difference lies deeper than that. It concerns not only the nature of the Absolute, but also and perhaps mainly, the relation of the universe to the Absolute. The Hegelian maintains that the universe as a whole is indissolubly one with the Absolute. Not infrequently he goes further and maintains that the universe as a whole is identical with the Absolute. If so, it would seem that we ought also to regard the process of evolution which takes place in the universe as an evolution of Absolute; and, though McTaggart denies that Hegel taught this, it is commonly supposed that this is what he meant. The alternative is to treat time, with McTaggart and Bradley, as an illusion. But this leaves the fact

that we suffer from this illusion unacounted for, and does not solve the difficulty. For if, as Bradley claims, all our ideas qualify and belong to Reality, in contradistinction from some particular part or feature in Reality, then this illusion of time qualifies and belongs to Reality. If the universe is identical with the Absolute, the Absolute at any rate seems to evolve, and, even if we declare its evolution to be illusory and only apparent, it none the less qualifies and belongs to Reality, so that somehow it would still seem to be true that the universe, and so Reality, and so the Absolute, evolves.

Hegelianism is commonly regarded as a form of Pantheism. Even Green's theory, which is less pantheistic than most, was thought to lead to Pantheism, and this by philosophers who can scarce be accused of prejudice, such as Sir Arthur Balfour and Professor Seth. Fairbrother, in his *Philosophy of Green*, rejects the charge with indignation. The doctrines which Balfour and Seth set over against those of Green, are, he alleges, in reality Green's doctrines. For Green « no deliverance of consciousness is so unequivocal », says Fairbrother, « as that which testifies that man *is* a « Self » in all his being and doing — from the simplest sensation to the highest complexity of thought. No metaphysical theory of existence, no ethical dream of a far-off ideal, in which this self-hood is obscured or transformed into something else, would have been accepted — still less taught — by Green for a moment » (1). Of Green this is true. It is true also of McTaggart, for whom selves remain eternally selves in spite of their unity in the Absolute. But it is not true of Bradley or Bosanquet. For them the opposition of self to self and of self to not-self appears to be derogative of unity, and so must in the Absolute be transmuted and overcome in a way which it is impossible to specify, and which, in Bosanquet's opinion, does not matter, provided we cling to the cardinal truth that there exists an Absolute with which we shall ultimatly become one.

How comes it that philosophies based on similar principles should arrive at such divergent conclusions? Ambiguity must be lurking somewhere, and the obvious place in whith to look for it is in the term « unity » which exercises such a strange fascination on Hegelian minds. What is this unity which cannot but exist in differences, and yet has so to overcome its differences as to make them disappear? One would have thought that, if differences are

(1) *Op. cit.*, pp. 166, 167.

essential to unity, they would have remained, if the unity itself is to remain, as admittedly it must. It is a strange kind of unity that must needs have differences, and yet seek to get rid of them. And, if they are to remain, why tell us that in the end they will become so transmuted that is impossible to say whether they will really remain or not? McTaggart and Green except selves or persons from any such radical transformation, but why restrict the differences that are to remain to « selves ». If the Absolute is eternal and changeless, one would have thought that it should retain all its differences, whatever they may be; for if the differences come and go within an Absolute with which they are identical, the Absolute itself changes.

The Hegelian does not affirm that the Absolute *is* any particular one of its differences, nor that any one if its differences is the Absolute. The Absolute is not green, nor is greenness identical with the Absolute. What the Hegelian affirms is that all differences are within the Absolute; that of them it is the synthesis, and again that of them it is not merely regulative, but constitutive. Much depends upon how we interpret the terms here used. In what sense are the differences of it? Haldane says that everithing falls within Knowledge, written with a capital K., and it is scarce likely that anyone will deny this. But whose knowledge? If the Absolute knows and thinks and has experience, then all that is knowable and intelligible and capable of being experienced must fall within the knowledge, thought, and experience of the Absolute. The same might be said of God, and thus far the Absolute corresponds to what we mean by God. Within divine knowledge or experience fall all possible objects of thought, all conceivable entities or beings; and, since they are interconnected and have relations one with the other, we rightly speak of them as forming a systematic whole. In regard to them, divine knowledge is not merely regulative, but constitutive. They are what they are, because God so thinks. Whether we are justified in regarding them as differentiations of that unity which we call the divine nature, will depend upon what we mean by the term « difference ». If it mean merely that each is a finite and partial expression of the divine nature — and I think it does mean this — then this is just what they are. They are different from God and different from one another, but in each the divine nature is expressed in a finite way. Together they form a sustematic whole. But also they may be grouped in subordinate wholes of various types, in one type of which the members form a sequence or are related to one another as « before » and « after ». There is an infinite

number of possible groupings of this type, each of which constitutes what we may call a possible world, and each of which is present to God and within God, yet without destroying his unity, as a possible way in which his nature could be manifested. But manifested to what or to whom?

Thus far we seem to be saying nothing that is incompatible with Hegelianism, but rather to be saying what Hegelianism also affirms. It is at the next step that there arises a difference between what Hegelianism teaches and what Scholasticism teaches. Some of these possible worlds enter also within our experience, for we can think about them and discern the principles on which they are built. They may indeed seem to be the products of our own thought; but they are not this in reality: if, and in so far as we think truly of them, they are also products of divine thought. But are they, or is any one of them, more than this? Thought, says Bradley, is not reality, but is of or about reality. What is real enters also into sentient experience. Yet all possible worlds do not enter into sentient experience, but only one. Whence it would seem to follow that this one world has a reality which others lack. Hegelianism does not deny this: it does, however, seem to ignore it, and so to become unsatisfactory, since the reality of this world constitutes a problem which philosophy must face. In what does this reality consist? Bradley seems to say that the world is real with the reality of the Absolute, and no doubt this is true in a sense, if God is within all things that exist *per potentiam, per praesentiam, et per essentiam* in so far as they are at all. Yet, if this world be but one of many possible worlds, as undoubtedly it is, it cannot be identical with the Absolute, since in the Absolute all are comprised. If, then, this world be real, there must be a distinction not only withing thought but within reality; and, as the product of thought is set over against thought as something other than thought itself though one with it and dependent upon it, so must the reality of this world be set over against the reality of the Absolute, as something which is not Absolute but conditioned. As there are degrees of truth, so also are there degrees of being; and though this world has being, it has being not of itself and in its own right, but as a something which it has receveid from the source of all being which is absolute being.

The possibility of other worlds is not a topic which the Hegelian discusses. Neither does he seem to recognise that our world differs from other possible worlds not only in nature but also by the fact that it has existence. In the case of our world, not only

has its nature to be accounted for, but also its existence; but, if we ignore its existence, it falls into line with other worlds which are merely possible. Now the *possibility* of worlds existing is rooted in the divine nature and flows necessarily therefrom. They are, as possibilities, that is to say, the necessary product of divine thought. Our world therefore, if we consider it merely as a possible world is like the rest a necessary product of divine thought. Hence if we ignore its actuality, or fail to distinguish its actuality from its possibility, as Hegelianism does, it appears to exist of necessity. This feature of Hegelian philosophy, like many others, is not stressed in the form which Hegelianism has taken in the country, but it is latent all the same; and some have insisted much upon it, as, for instance, Henry Jones, who succeeded Edward Caird in the chair of Moral Philosophy in Glasgow. The result is a rigid determinism, from which it is impossible to escape by saying that God determines Himself to create because in this theory, he cannot but determine Himself to create, and to do all else that creation involves. Whatever is, must be; and whatever happens, must happen. Freedom in God has vanished, and with it has vanished the possibility of accounting for that feature of our world which distinguishes it from all others — the fundamental fact of its existence.

It is in dealing with the relation of the universe to God that Hegelianism is most unsatisfactory, and it is in this connection also that the more striking discrepancies arise in its history. Instead of remaining faithful to the principle that a true unity connotes and embraces differences, many Hegelians seem to forsake, it and to be seeking to obliterate distinctions and differences of which from the nature of things we cannot get rid. The differences are there. No doubt some will be transformed or transcended, but to seek to remove those that are inherent in the very nature of reality, cannot but lead to error and contradiction. There is no need to deny that being is real because forsooth it is not absolute being; or to deny that selves are real because, in order to become one with absolute being, they must undergo considerable transformation; or to deny that time is real, because from the absolute standpoint everything is timeless. A real whole is not the sum of its parts. Neither is the being of a whole the sum of partial beings which it comprises. It pertains to a different order, a different level, as Haldane would say. The being which sustains the whole and gives it unity, is absolute being in the last resort. The being of the parts is not this: it is dependent being, and is essentially finite. The fact

that such partial beings exist in time is a consequence of their finite nature and of the way in which the being of the many is ordered. Since the being of each is finite, it can be, and is, succeeded by the being of another both in reality and for us, because, since we also are finite, we have experience of one thing after another. That events and our observation of events should thus be successive seems to the Hegelian to be incompatible with the fact that in the experience of the Absolute they do not occur successively, but are apprehended as a whole. Hence for Bradley and McTaggart time is an illusion. That successive events should constitute a sequence, does not, however, destroy their successiveness but, on the contrary, presupposes it. Neither, when we affirm that events constitute a sequence, do we affirm individually the members of the sequence have any more being than they had before. But if successive events do constitute a sequence, there is no reason why they should not be apprehended as a sequence by mind. To apprehend them as a sequence is not to apprehend them successively, but *tota simul* as a whole. If, however, events in reality are so related as to form a sequence, to apprehend them as a sequence is to apprehend them not as they are not, but as they are. Nor is the possibility of so apprehending events confined to God. We also can view past, present, and future as a whole, and frequently do so especially in modern science; nor, in doing so, do we destroy time or modify it or render it illusory: we merely transcend time momentarily, as God does always, and look upon it as an object having a certain character, the character of comprising elements which are so related as to form a sequence.

One of the causes of divergence in Hegelianism is the looseness of its terminology, and one of the cause of this, I think, is the fact that Hegel sought to apply philosophy not only to the facts of experience, but also to Christian dogmas, and notably to the dogma of the Trinity. Like St Anselm, Hegel thought that in the Trinity we have a key to the whole universe. In British Hegelianism this factor has largely disappeared, but of its effects there are still traces especially in Hegelian theories of the self and of society as a community of selves; and the result is by no means coherent. In God there is a community of Persons, each of whom is « opposed » or « set over against the other », which is the Hegelian way of saying that the Persons are distinct. But in God the union of these Persons is so perfect that they not only share equally in the same infinite Nature, but are identical with that Nature, so that between the

Persons and the Nature there is in God no distinction at all. There are in God Three Persons, and Hegel, applying his principle of opposition and synthesis, assigns a reason for this. The opposition of Father and Son is analogous to that of thought to its expression, of *principium* to *verbum*, and in the third Person, who is symbolised by love, this opposition is « reconciled » or « overcome ». So far, so good. But in McTaggart's theory the Trinity disappears He still maintains that Reality or the Absolute is, and must be, a community of persons, each of whom is eternal and perfect; but he does not as one would have expected, identify this perfect community of persons with God. The persons for him are not divine persons, but are our own very selves, perfected in their individuality and united by a no less perfect bond of love. This Absolute, we are told, cannot be God, because the term « God » connotes a self, and a self connotes a not-self with which it is not identical. But does it? Of finite selves it may be true, but of persons who are perfect in the absolute sense it is not true, as MacTaggart by implication admits; for he affirms the existence of an absolute in which the persons are individually perfect in the absolute sense, and so cannot differ in nature. Here therefore there is a not-self only in the sense that there are other selves which in no wise differ *nisi obviat relationis oppositio*. In identifying the Absolute with a community of persons, McTaggart comes very near the truth, but for his identification of these persons with our own selves, he can find no shadow of ground; nor can he make the identification without flagrant contradiction. He tells us that it must be so, but admits that in fact it is not so, and then seeks to console us with the suggestion that after numerous re-incarnations it may become so. Reality as it appears to be is, and this without losing anything, even the appearance of being what it isn't.

In the sphere of politics the idea of a community of persons is wontamongst Hegelian to operate differently. The unity gets divorced from the persons, and operates as an ideal which we seek to realise. For Hegel this ideal of unity is an instance of the concrete universal — is indeed *the* concrete universal — progressively realising itself in the community. It is, therefore, not merely ideal, but also is real, and is of a higher order than the reality which characterises the individual. This unity is embodied in the governement of a state, and finds expression in law. Since the governement of a state therefore, is of a higher order of being than the citizens who compose the state, against its rulings and laws there is no ap-

peal. To Hegelians in Great Britain so autocratic a theory of sovereignity was not acceptable, and in place of it they substitute the somewhat different theory of a « general will » which has authority because it embodies and expresses by means of laws the will of the community. The general will is not immutable, but may express itself in different ways in different circumstances and at different times, and in the bringing about of such a change the individual may cooperate. In theory, however, the general will at any given epoch is supposed to express the *real* will of the individual, even though he does not actually will what the community wills, but quite the contrary. It is this feature in the British theory that has been most criticised by opponents, as derogatory to individual liberty. To justify the state in enforcing a particular form of life upon the individual on the ground that its expresses his *real* will, is to base the duty of obedience to law on a myth and is at the same time to open the way to tyranny.

The Hegelian movement in England differs widely from corresponding movement on the Continent, and again differs widely within itself; so much so that it is open to question whether the various philosophies which we have been discussing ought to be classed under the same head. It owes, too, no less to the philosophy of the Greeks than it does to Hegel; and it is this in large part which accounts for the features which it has in common with the traditional philosophy of Catholics, — the position it assigns to mind, and its high esteem for morality and religion. Its metaphysic is less satisfactor. The attempt to identify all that is comprised within experience with the Absolute breaks down. Yet the Hegelian declines to relinquish his convinction that the Absolute is the Whole in spite of the manifest contradictions to which this assumption gives rise. Instead of abandoning the principle which leads to contradiction he clings to it, and consoles himself with the hope that, since the Absolute cannot be self-contradictory, the contradictions which seem to arise within it will somehow and some day disappear. The defects of philosophy are to be supplied by religion. But, since all that philosophy can tell us of the object of religion is that it exists and must be supposed somehow to reconcile its contradictory appearances, religion from the standpoint of intelligence becomes a vague and meagre affair. And in this respect British Hegelianism compares badly with the Hegelianism of Hegel. For to Hegel religion was the region in which all the enigmas of the world are solved, all the problemes of deep-reaching thought have

their meaning unveiled, and in which the voice of the heart's pain is silenced. Which is what religion should be for intelligent beings.

BIBLIOGRAPHY.

BLAKE R. M., *On McTaggart's Criticism of Propositions*. (Mind. Vol. 37, p. 939).
BOSENQUET BERNARD, *The Distinction between Mind & its Objects*. (Ada son Lect., 1913).
Essays and Addresses, 1889.
The Principle of Individuality, et Valne and The Value et Destiny of the Individual. (Gifford Lectures, 1911-12).
Some Suggestions in Ethics, 1918.
The Philosophical Theory of the State. (3rd Ed.), 1920.
The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy, 1921.
What Religion is., 1920.
Three Chapters on the Nature of Mind, 1923.
BRADLEY F. H., *Appearance and Reality*, 1908 (2nd Ed.).
Essays on Truth and Reality, 1914.
The Principles of Logic, 2nl Ed., 1922.
Ethical Studies, 1927 (2nd Ed.).
CAIRD EDWARD, *Critical Philosophy of Kant*, 1877.
Hegel, 1883.
The Social Philosophy of Religion of Comte, 1885.
The Evolution of Religion (Gifford Lectures, 1893).
FAIRBROTHER W. H., *The Philosophy of Thomas Hill Green*, 1896.
FERRIER J. F,, *Institutes of Metaphysics*, 1854.
FOSTER M. B., *The Contradiction of Appearance and Reality* (Mind. Vol. 39, p. 43).
GINSBERG M., *Is there a General Will?* (Proceedings Aristotelian Soc., Vol. 20, p. 89)
GOTSCHALK D. W., *McTaggart on Time* (Mind., Vol. 39, p. 43).
GREEN T. H., *Hume's Treatise on Human Nature*, 1874.
Prolegomena to Ethics, 1883.
Principles of Political Obligation, 1895.
WORKS. Ed. R. L. Nettleship.
HALDANE VISCOUNT R. B. H., *Life et Finite Individuality*, 1918.
The Doctrine of Degrees in Knowledge, Truth et Reality, 1919. (Address to Brit Academy).
The Reign of Relativity, 1921.
Human Experience, 1926.
HICKS J. DAWES, *Bradley's Treatment of Nature* (Mind, Vol. 34, p. 55).
The Metaphysical Systems of F. H. Bradley et James Ward (Journal Phil. Stud., Vol. 1, p. 20).
HOERNLÉ R. F. A., *Idealism*, 1925.
Dr McTaggart and Idealism (Mind., Vol. 35, p. 129).
JOACHIM H. H., *The Nature of Truth*, 1906.
An Attempt to conceive the Absolute as Spiritual Life. (in *Phil. Stud.*, Vol. 2, p. 137).
JONES HENRY, *The Principles of Citizenship*, 1919.
A Faith that enquires (Gifford Lectures, 1922).
JONES HENRY et MUIRHEANT, J. H., *The Life et Philosophy of Edward Caird*, 1921.
LINDSAY A. D., *What does the Mind construct* (Proc. Arist. Soc., Vol. 25, p. 1).
The Idealism of Caird et Jones (in *Phil. Stud.*, Vol. 1, p. 211)

MACKENZIE J. S., *Elements of Constructive Philosophy*, 1917.
Outlines of Social Philosophy, 1918.
Ultimate Values in the Light of Contemporary Thought, 1924.
Time et the Absolute (Mind. Vol. 36, p. 34).
Fundamental Problems of Philosophy, 1928.
The Present Outlook in Social Philosophy (in *Phil. Stud.*, Vol. 1, p. 55).
Caird as a Philosophic Teacher (Mind., Vol. 18).

MCTAGGART J. M. E., *Studies in Hegelian Dialectic*, 1896.
Some Dogmas of Religion, 1906.
A Commentary on Hegel's Logic, 1910.
Studies in Hegelian Cosmology, 1918 (2nd Ed.).
The Nature of Existence, 1921-27.

MOORE G. E., *Notice on Death of McTaggart* (Mind. Vol. 34, p. 269).

MUIRHEAD J. H., *Contemporary British Philosophy*, 1924.
Bernard Bosanquet (Mind., Vol. 32, p. 393).
Recent Criticism of the Idealist Theory of the General Will (Mind., Vol. 33, pp. 166, 233, 361).
Bradley's Place in Philosophy (Mind., Vol. 34, p. 173).
How Hegelianism came to England (Mind. Vol. 36, p. 423).

OAKELEY H. D., *Time et the Self in McTaggart's System* (Mind., Vol. 39, p. 175).

PATTERSON ROBERT SEET., *McTaggarts Contribution to the Philosophy of Religion* *Philosophy*, Vol. 6, p. 323.

SMITH J. A., *The Issue between Monism et Pluralism* (Proc. Arist. Soc., Vol. 26, p. 1).
The Influence of Hegel on the Philosophy of Great Britain (Verhandlungen des erstens Hegelcongresses, 1930 im Haag).

SMIT, NORMAN KEMP, *Prolegomena to an Idealist Theory of Knowledge*, 1924.
A Commentary of Kant's Critique of Pure Reason, 1918, 1923.
The Nature of the Universal (Mind., Vol. 36, pp. 137, 265, 393).

STEDMAN RAPHL E., *An Examination of Bosauquets Doctrine of Self, Transcendence* (Mind., Vol. 40, pp. 161 e 297).

STIRLING J. H., *The Secret of Hegel* (New Ed., 1898).

STOUT G. F., *Bradley on Truth et Falsity* (Mind., Vol. 34, p. 39).

TAYLOR A. E., *F. H. Bradley* (Mind., Vol. 34, p. 1).

WALKER LESLIE J., *Theories of Knowledge*, 1911.
The Philosophy of Viscount Haldane (Month. Oct. 1921).

WALLACE Wm., *The Logic of Hegel*, 1873.
Prolegomena to Hegel's Philosophy of Mind, 1892.
Lectures et Essays in Natural Theology et Ethics, 1898.

WARD JAMES, *Bradley's Doctrine of Experience* (Mind., Vol. 34, p. 13).

WEBB C. C. J., *God and the World* (in *Phil. Stud.*, Vol. 2. p. 291).

WIDGERY A. G., *Contemporary Thought in Great Britain*, 1927.

WISDOM Jn., *McTaggart's Determining Correspondence of Substance-a refutation* (Mind., Vol 37, p. 414).

JAMES H. RYAN
Rector of the Catholic University of America, Washington, D. C.

HEGELIANISM IN AMERICA

The death of Hegel in 1831 may be looked upon as coincident with the rise of the transcendental philosophy in America which, rightly or wrongly, has been associated with the name of Emerson. If not a pure idealist, he was at least a contributor of ideals; he taught the doctrine of self-reliance and intellectual independence for the New World. His acquaintance with German philosophy came through Carlyle, whom he visited in England and of whom he was a great admirer. If, as has been said, the mission of Carlyle was to make known German philosophy to England, this mission may very well be considered to have extended also to America through the influence which Carlyle exercised on Emerson. A certain mysticism made its appearance in Emerson's philosophy of nature; there is a touch of absolutism in his desire to « sail the seas with God ». But his philosophy of life for the individual and of American independence are anything but Hegelian. There is no *gesetzt* in « hitch your wagon to a star ». The fact is that there was little if any background in American history for Hegelianism; and even in later years, while gaining a temporary dominance in certain portions of the country, it has always provoked a strong reaction.

More remotely, the soil of New England had been prepared for transcendentalism by the Unitarian group and, especially in Rhode Island, by the visit of Bishop Berkeley in 1730. Berkeley had set out from England with the purpose of forming an ideal commonwealth in the Bermudas; the expedition had been diverted to Rhode Island, where Berkeley remained for two years. It cannot be said that his system of philosophy made any great headway; he was better remembered for his sermons and the books which he left to the libraries of Harvard and Yale. But despite the idealistic seed thus planted, it was only toward the end of the nineteenth century that German absolutist philosophy obtained a real foothold on American territory. If we examine a work such as

Noah Porter's massive volume *The Human Intellect*, published in 1869, we can readily see how in that period, Hegelianism in its approach to America was met with a hard wall of common sense and practical self-observation. On page 59 we read: « The philosophers of the modern German schools are, as is well known, more distinguished as philosophers than as psychologists. The object of their inquiries has been too often to construct a consistent and plausible system of metaphysical philosophy, rather than to discover or expound the processes and the laws of the human soul as given in consciousness. Their writings abound in acute and valuable psychological observations of this kind, but they are generally incidental to their main purpose.... Of all these writers it is emphatically true that their attention has been given primarily to metaphysics, and only indirectly to psychology. Their disciples have in many cases written upon psychology proper. Hegel is, perhaps, the only one who professes to have constructed a psychology as the legitimate outgrowth or logical product of his metaphysical system, and the results should serve as a decisive warning against imitation. In this system, the existence, the nature, the powers, the operations, and the products of the soul are all set forth chiefly so as to illustrate the great principle of his metaphysical system, viz, the development of the concept through the force of the necessary movement of thought into all the forms of existence which the universe of matter and spirit have attained ». Porter praises Trendelenburg's criticism of Hegel because by it he « has vindicated that realism which is essential to the common sense of every-day life ». (p. 526).

The general mass of American life was in this period little stirred by abstract philosophies. The country was still busy with its own material development and the Civil War had interrupted the philosophizing tendencies. Immigration introduced new elements; the first strictly Hegelian movement had its roots in the settlement of Germans in St. Louis. With the conquering of the West, when cities began to spring up on the shores of the Pacific, idealism once more received a strong impulse; for a time the advanced Hegelianism of Josiah Royce held a dominant position in American thought. A consideration of the influences of Hegelianism in America, however, must embrace more than an historical study of the spread of his abstract metaphysics or his logic; we must look also to the practical application of his philosopy of life to the individual and to its consequences in education and in the state. In fact, there

are Hegelian tendencies which seem to be independent af any formal knowledge of Hegelian principles.

The Kantian movement which began in St. Louis shortly after the Civil War carried in its train what was the first and, in many respects, the most powerful effort to establish a purely Hegelian system which this country has seen. The history of this movement has not yet been adequately written. Recently (1) Charles M. Perry has collected a considerable amount of data connected with it, chiefly from letters and interviews with the few surviving pioneers. The chief figures in it were William T. Harris (for years United States Commissioner of Education), H. C. Brokmeyer, George Howison, Frank Louis Soldan, James Kendall Hosmer, and Denton J. Snider. Together with several others, these formed a group of keen thinkers and prolific writers. For years they kep alive the *Journal of Speculative Philosophy*. Of the movement, Mr. Perry says: « The spread of the St. Louis Movement in Philosophy is surprising. Though starting in a pioneer mid-west city the Movement became truly national in scope. The leaders went to Concord, Massachusetts, and revived the school of philosophy of Emerson and Alcott. They went to Chicago also, exerting considerable influence there through courses of lectures and Snider's connection with the Chicago Kindergarten College. Milwaukee likewise came in for lectures by these men. And though Howison was a personal rather than an absolute idealist of the Hegelian type, his great success in California can to a certain extent be credited to the St. Louis influence ».

These men made *Kindergarten* a word in the American language. Chicago, Milwaukee, and St. Louis were focal points of German immigration; the Kindergarten influence also reached Cincinnati; but there the German influence turned to music and song rather than to philosophical speculation. The group at St. Louis formed the Communal University, of which the Snider Association is the continuation. Their custom was to hold meetings in their homes, or in the Guild House, or other convenient piaces. Scholars of national repute and of divers schools of thought would gather with them and discuss letters and philosophy. Miss Susan V. Beeson in a letter to Charles M. Perry describes one of these groups. Speaking of the movement fathered by the Reverend Dr. Holland, she

(1) *The St. Louis Movement in Philosophy: Some Source Material* (Arranged and edited by Charles M. Perry). The University of Oklahoma Press, 1930. Pp. 148.

says (1): « It was a gathering of men and women in the hall of the Guild House and there were some giants in the line of literary analysis.... Dr. Conde Pallen and Mr. Graham Frost were the great leaders and as they had been trained in close reasoning in a Jesuit College there were battles of words for Dr. Holland was a master af literary English. It was a feast of the gods when he was at his best ».

William T. Harris owed his knowledge of Hegel to H. C. Brokmeyer; Harris and two friends engaged Brokmeyer to teach them Hegel's larger *Logic* shortly before the Civil War. A year or two after the Civil War, the St. Louis Philosophical Society was formed. To carry out the ideals of the Society, various clubs were established. Men like Harris were interested in physical culture as well as in education and philosophy; clubs or *Turnvereins* composed of men and women spread widely. The Communal University was sponsored especially by Snider. Mr. Perry says: (2) « The Movement started with a study of Hegel. But though it owes its original impulse to a foreign source it is in some measure indigenous. The metaphysical principles of German absolute idealism furnished the warrant for further cultural efforts. This basis insured that this Movement would be more systematic than American Transcendentalism, which took its German idealism second-hand through Carlyle, Cousin and Coleridge, and more conscious of historical background than Pragmatism and Instrumentalism, whose interests are more practical than cultural ». The effects of this Movement were widespread. It may be said that even the idealism of Royce goes back ultimately to it; the philosophy of personalism, represented in the *Personalist*, published in California, would appear to be drawn from the principles of Howison. Howison was opposed to Hegelianism, but belonged to the group; he left St. Louis and went to California where he became a leader in propagating a system of personal idealism. The Hegelian philosophy of the absolute influenced the work of W. T. Harris as Commissioner of Education. Of this work, Dr. Nicholas Murray Butler, President of Columbia University says: « He was the one real, inspiring force in American public education with an influence and an authority that was nationwide ». He stood for formal discipline, a doctrine which has since been cast aside in the greater number of American schools. His, place as a philosopher has never been widely conceded, chiefly

(1) *Op. cit.* p. 22.
(2) *Op. cit.* p. 9.

due to the fact that he never united the scattered strands into a single exposition. His philosophy must be collected from the pages of the *Journal of Speculative Philosophy* and the numerous essays and introductions to various volumes which came from his pen. The literature of the whole Movement is extensive. Mr. Perry devotes sixty pages to its bibliographical material.

As in England, Green and Bradley produced philosophies essentially Hegelian, so in America, Josiah Royce in the late nineteenth and early twentieth centuries elaborated a system which was Hegelian, yet differing from both Green and Bradley. He was born in California in 1855, when California was still a remote frontier. His nature inclined him to speculative thought; until his death in 1916 he pursued this field of research, animated by a lofty idealism. On his sixtieth birthday, a symposium of philosophy was dedicated to him, entitled *Papers in Honor of the Sixtieth Birthday of Josiah Royce.* Ralph Barton Perry (1) says that he was influenced by Le Conte and associated with James; predisposed to individualism, he tried to reconcile this with his absolutism. Howison attacked his Hegelian conception of Christianity as «the community of the faithful», setting over against it his own Kantianism. His mind was early turned to the philosophy of religion, due in part, at least, to the influence of Schopenhauer, Schelling, and Lotze. This interest continued throughout his life; and, while his point of view changed somewhat, the same struggle of the self with she Absolute which appears in his *Religious Aspect of Philosophy*, published in 1885, is still present in *The Problem of Christianity* issued in 1913. He preached the gospel of loyalty and this won many to his cause.

At the beginning of the century he published what is probably his most important work: *The World and The Individual.* It is a struggle to link the finite quality of experienced thought with the reality of the Absolute. With him, thought seeks to complete itself in immediate experience; the object of thought is essentially reality. He seeks to avoid the necessary contradiction of Hegel; with him, thinking does not involve contradiction. Thought must attain the real; yet this real cannot be independent, for if it were, it could never be known or enter thought. From outside of thought the object cannot enter; to posit any mystical immediacy which quenches thought is unintelligible. Reality is the fulfillment of ideas;

(1) *Philosophy of the Recent Past*, p. 136 sq.

the «internal» meaning is realized in the experience of the «external». To be is not to cause experience, but to conclude the search for it. All facts must be experienced; those facts which do not fall under finite experience but are implied in it require us to assume a more inclusive experience which embraces them. Thus, the Absolute appears; it is a unit a «completed infinite». Here he called mathematics to his aid and said that this unit Absolute is an unenumerated system, an endless series of self-representations, each similar to a part, making reality into a manifold unit, a monism against which pragmatism reacted strongly.

The influence of Royce is still felt. It is evident in the instrumentalism of John Dewey. Dewey likes idealism, but not Absolutism. But as a systematic philosophy, the American philosophers as a whole do not take kindly to the transcendental assumptions of idealism. The implications of Hegelian logic have rather been matter for discussion than for belief. There are Hegelian elements in American education and political life; these latter would probably have come, had Hegel's logic never been written.

LEONIDA GANCIKOFF
Dottore in filosofia

L'HEGELISMO IN RUSSIA

Le linee di sviluppo della filosofia russa sono diametralmente opposte a quelle della filosofia occidentale. Dall'idealismo al realismo: ecco il cammino percorso dal pensiero russo. Giunti molto tardi alla filosofia, i Russi si trovarono dinanzi ai sistemi già pienamente compiuti della filosofia tedesca e ne rimasero abbagliati, tanto per la sistematica compiutezza quanto per la forza dialettica costruttiva del pensiero.

Avevano già prima intuito e vissuto tutta la complessità della problematica della vita e perciò nei primi decenni del secolo scorso sentirono l'imperiosa necessità d'un sistema che potesse dare una esauriente risposta ai quesiti sorti dalla loro spiritualità, così riccamente motivata. Erano dunque spiritualmente già preparati non soltanto per cogliere i frutti del lavoro altrui, ma anche per muoversi su una propria via, che, seppure segnata inizialmente dall'idealismo tedesco, fu però nel suo svolgimento veramente originale, veramente russa. Essa va, appunto, dall'idealismo al realismo, dal razionalismo al misticismo e all'intuitivismo. Questo indirizzo così opposto a quello occidentale, che va, come si sa, nel senso del sempre maggiore approfondimento della concezione idealistica, può essere spiegato dalle esigenze specifiche della spiritualità russa.

Un fatto colpisce subito chi studia la storia del pensiero filosofico russo: il profondo senso di delusione che lascia la filosofia occidentale in quasi tutti i pensatori. Essa viene giudicata come insufficiente, perchè si presenta come troppo astratta, come una superstruttura mentale troppo avulsa dalla sua base originaria, dalla realtà della vita, e perciò incapace di assolvere il suo compito essenziale: trovare la risposta al problema della vita. Obbedendo alle esigenze della critica kantiana la filosofia occidentale moderna si è avvicinata alla scienza, ma si è allontanata dalla sapienza. Ecco perchè, sebbene avessero incontrato fin dal principio i sistemi già pienamente elaborati dello Schelling e dello Hegel e sebbene fossero profondamente tuffati nel «mare tedesco» del pensiero idealistico, i pensatori russi non tardarono molto a cercare una propria via.

È assai interessante il fatto che la filosofia critica di Kant nel primo tempo sia quasi fuori dall'ambito della speculazione russa e che anche più tardi venga studiata e pensata piuttosto come momento necessario per meglio penetrare nel pensiero dello Schelling e dello Hegel. E se più tardi, verso la fine del secolo scorso, il Kant sarà studiato per se stesso, anche allora la sua influenza in Russia resterà ugualmente minima.

La ragione di questo fatto sta appunto nell'orientamento filosofico dei Russi, radicalmente opposto all'orientamento della filosofia idealistica. I Russi, in un certo senso, cercano di tornare alle posizioni tradizionali del realismo (orientato prevalentemente verso il platonismo) e tentano di creare un sistema ontologico e di dare una vera filosofia della vita.

Però sarebbe erroneo di rimproverare loro la mancanza delle esigenze critiche. I pensatori russi sentono profondamente la necessità della critica, l'avversità al dogmatismo, soltanto i principii di questa critica sono lontani da quella kantiana. Il loro criterio critico consiste nell'esigenza d'una « conoscenza integrale », e non già soltanto nell'esigenza della scientificità del conoscere (dell'universalità e della necessità).

Dai primi « slavofili », da Kirieievski (1800-1856), primo filosofo originale in Russia, a Wladimir Soloviev e poi sino ai nostri giorni, questa tendenza fondamentale va sempre più affermandosi.

L'esigenza d'una « conoscenza integrale » non dev'essere intesa come una esigenza puramente pratica. Al contrario i Russi la considerano come un principio nettamente teoretico e con esso appunto giudicano i sistemi della filosofia occidentale. In un certo senso ai Russi è estranea la distinzione della teoria dalla pratica, d'una teoria sulla quale si fonda poi la pratica.

Essi si sentono spinti verso una sempre più profonda e totale teorizzazione della vita, ma tentano di realizzarla non già subordinando la vita alla teoria, bensì elevando la teoria alla concretezza della vita, intendendo veramente la teoria come una « pratica altissima ». L'ideologia, intesa in questo senso, è appunto realizzazione dei principî ideali e teoretici nella vita. Si cerca una fusione intima dei principî e dei valori: ogni principio teoretico, appunto in quanto tale, per se stesso, in ragione cioè della sua teoricità, deve avere l'efficacia d'un valore. È significativo che il termine « verità » ha nella lingua russa un doppio senso: di verità, nel senso gnoseologico; e di giustizia, nel senso etico. Questa tendenza, si può dire, è comune a tutti i filosofi russi, cosicchè quando, spinti dall'esempio

occidentale, cominciano qualche volta a tentare la limitazione della pratica dalla teoria non riescono quasi mai a delinearla in modo preciso e chiaro.

La possibilità di questa fusione della teoria con la pratica sta, secondo i pensatori russi, precisamente nella « conoscenza integrale », cioè nella conoscenza elevata al grado d'aver una efficacia pratica, direi quasi « teurgica ». In questo senso appunto intendeva il più grande filosofo russo, Wladimir Soloviev, la filosofia come un sistema della « conoscenza integrale », che doveva, secondo lui, realizzarsi in un sistema che fosse insieme teologico, teosofico e teurgico.

Non possiamo qui, come è evidente, fermarci sulla possibile critica di questa tendenza e sul valore teoretico di questa « conoscenza integrale ». Ciò che ci preme per adesso è rilevare questa tendenza fondamentale nella filosofia russa alla concezione basata sul principio d'una « conoscenza integrale », come ad un'unica vera filosofia, come ad un'unica possibile filosofia della vita.

E fu precisamente questa tendenza che determinò l'atteggiamento critico dei Russi verso la filosofia occidentale e indicò la necessità del superamento della posizione idealistica moderna.

In questo senso la sorte dell'idealismo hegeliano in Russia costituisce una delle pagine più interessanti della storia della filosofia russa.

In ambedue, ormai credo già sufficientemente conosciute anche in Europa, le tendenze culturali russe, che affermandosi nei circoli universitarii, principalmente a Mosca, nel decennio tra il 30 e il 40 del secolo scorso, vennero sempre più largamente sviluppandosi sino alla metà del secolo, — lo slavofilismo e l'occidentalismo — l'ideologia venne basata sui principii della filosofia tedesca.

Gli slavofili, orientati verso gli ideali religiosi e storici della Russia vecchia, ponevano a base della loro filosofia della storia e della religione i principii teoretici dello Schelling dell'ultima fase.

Gli occidentalisti, orientati, in opposizione agli slavofili, verso i valori della civiltà europea, vedevano nel sistema dello Hegel l'unico fondamento per consolidare la propria ideologia. E appunto l'hegelismo di questi occidentalisti fu il più vivo e il più interessante tentativo di trasportare sul terreno russo la filosofia idealistica. E precisamente in questo periodo possiamo osservare gli sforzi, spiritualmente sempre più profondi, di realizzare e di vivere un sistema essenzialmente hegeliano.

Più tardi l'influenza dello Hegel viene sempre meno sentita e

in ogni maniera non sarà mai più così decisiva e così integrale. I diversi motivi del pensiero hegeliano appariranno in diversi pensatori russi, ma saranno già sempre al secondo piano, non avranno mai più l'importanza decisiva. Soltanto una volta, verso la fine del secolo scorso, il pensiero hegeliano appare di nuovo come momento decisivo nella formazione del sistema di un pensatore assai profondo, B. N. Cicerin; ma il suo sistema non ebbe e non poteva avere alcuna importanza sulla vita spirituale russa.

Così per lo studio della sorte che ebbe la filosofia hegeliana in Russia rimangono del più grande interesse le concezioni dei primi hegeliani russi ed essi appunto formeranno la parte centrale del nostro lavoro.

I.

Colori delicatissimi, quasi da leggenda, avvolgono la storia del primo hegeliano russo, N. V. Stankevich (1813-1840). Se ne conserva nella tradizione culturale russa un ricordo pieno di viva simpatia, di profonda commozione. La sua vita appare di singolare purezza, ma insieme di profonda tragicità, la sua anima bella, nella sua assoluta sincerità, nella sua incessante aspirazione all'ideale.

Giovanissimo studente dell'Università di Mosca, Stankevich riuscì, quasi senza desiderarlo e cercarlo, a formare un cenacolo spirituale d'amici, un nucleo destinato a costituire tutta una corrente culturale importantissima: l'occidentalismo. Stankevich fu il centro naturale, l'anima di questo cenacolo.

Dotato d'un talento dialettico di primo ordine, egli considerò lo studio della filosofia non come una occupazione esclusivamente intellettuale, ma piuttosto come parte essenziale della vita stessa. « Egli era convinto che a misura che la sua ragione riuscisse a chiarire l'unità dell'essere, nell'anima sua regnerebbe sempre più l'armonia, coronata infine dall'amore », scrive Gerchenson nel suo saggio dedicato allo Stanckevich. La filosofia per lui è l'« unico bene ». E se alla filosofia egli giunge attraverso la storia e l'arte, questo accade semplicemente perchè e l'una e l'altra vengono considerate in ultima analisi come gradi della filosofia stessa, affermazioni del medesimo Spirito. « Io mi occupo di storia, ma essa m'attira come un problema filosofico... La verità dev'essere viva e fertile; chiusa nelle povere forme logiche, essa impoverisce l'anima. La filosofia mi costringe studiare la storia e l'arte col più grande trasporto » (Lettera del 10 ottobre 1835). Così il nostro giovane

pensatore si mette sul terreno nettamente filosofico. « Adesso — scrive egli nel 1836 al suo amico, prof. Granovsky — c'è il fine dinanzi a me: io voglio una unità assoluta nel mondo della mia conoscenza, voglio rendermi conto d'ogni fenomeno, voglio vedere il suo legame con la vita di tutto il mondo, la sua necessità, la sua parte nello sviluppo dell'idea. Qualunque cosa m'accada cercherò questo solo... La poesia e la filosofia: ecco l'anima della realtà. Questo è la vita, l'amore; fuori di esse tutto è morto ».

Da principio, per un breve periodo di tempo, Stankevich segue lo Schelling, ma presto passa alla filosofia dello Hegel, e nell'autunno del 1837 si reca a Berlino per studiarla più profondamente. Alla filosofia dello Hegel Stankevich arriva studiando la filosofia del Kant e dello Schelling: la prima lo conduce alla necessità di porre per il primo il problema gnoseologico; la seconda gli indica una possibile soluzione di esso. Però questa soluzione data dallo Schelling non soddisfa pienamente il Nostro, in quanto che, se dimostra che il principio della conoscenza sta nell'auto-coscienza, non dimostra poi dialetticamente lo svolgersi di questa autocoscienza iniziale. Cosa invece a cui giunge lo Hegel, che nella sua logica presenta tutto come lo sviluppo di un unico principio — lo Spirito assoluto.

Appunto con lo Hegel comincia per il nostro giovane filosofo la vera filosofia e in fondo la vita stessa. « La filosofia è la via verso l'Assoluto. Il suo contenuto è la vita dell'idea in sè. La scienza è finita. Più non si può costruire la scienza, comincia la costruzione della vita ».

Stankevich morì troppo giovane per poter dare una forma sistematica ed elaborata al suo pensiero. Del resto scrisse pochissimo, per lo più lettere. La sua importanza sta piuttosto nell'avere introdotto la filosofia hegeliana in Russia e nell'aver attratto verso di essa l'attenzione dei giovani, principalmente del suo circolo occidentalistico. Ma già nella storia del suo hegelismo si delinea l'aspetto caratteristico dell'hegelismo russo e se ne prospetta la tragedia. Non soltanto gli slavofili orientati verso lo Schelling, ma anche gli occidentalisti del circolo di Stankevich col loro hegelismo ebbero nella loro speculazione filosofica l'interesse e le finalità che potrebbero apparire come puramente pratiche, se non tenessimo conto del carattere specifico del pensiero russo, cioè della tendenza, già indicata, all'intima fusione della pratica con la teoria. Scrive Stankevich in una lettera (del 13 ottobre 1834) — « io ponevo l'unico bene nella filosofia..... io cerco la verità, ma insieme con essa il bene ».

E in un'altra lettera a Bakunin, datata del 21 giugno 1836, spiega il medesimo pensiero: « Amico mio, soltanto nella verità possono unirsi gli uomini, perchè essa è l'essenza della vita, io la chiamerei — l'amore ». E infine, lo ripete in modo più esteso ed esauriente — « così la conoscenza empirica andrà parallelamente alla speculazione e porterà il suo frutto. Ma non ci convinceranno i fatti senza vita, senza significato; noi non esauriremo i sentimenti umani nell'astratto assoluto, ma trasporteremo l'ideale nella vita e daremo la vita all'ideale » (Lett. a Bakunin dell'ottobre 1835). E precisamente la filosofia hegeliana dava la speranza di poter fare questa trasposizione dell'ideale nella vita. La pretesa hegeliana di dedurre tutto dall'unità dello Spirito assoluto sembrava allo Stankevich pienamente realizzabile e, dunque, corrispondente al suo scopo, alla sua tendenza, alla sempre più piena organicità della sintesi filosofica.

Lo Stankevich superò definitivamente il romanticismo e nello Hegel trovò l'aiuto più efficace per un tale superamento. Però sin dal principio egli intese il sistema dello Hegel non in senso d'un sistema conservativo, ma piuttosto come un'affermazione della libertà. Pensava di scrivere una storia della filosofia appunto perchè « cercando la verità l'uomo cerca la propria libertà ». Il momento superiore della vita sta nel raggiungimento dell'Unità; questa Unità si ha nella rivelazione dell'Idea: senza questo non è possibile la conoscenza e dunque non è possibile nemmeno la vita stessa. La conoscenza di questa unità si raggiunge solamente nella filosofia. Ecco perchè la filosofia è la scienza dell'unità del mondo e dello spirito e suo compito è quello di ricostruire nella coscienza tutto il mondo come derivante di un'unica idea.

Di qui deriva, per lo Stankevich, l'altissimo valore morale della filosofia.

La vera conoscenza filosofica è, secondo il Nostro, la via della perfezione, perchè la coscienza dell'unità del mondo e della propria unità col mondo si trasformano nella coscienza filosofica in una coscienza della vita universale, dell'amore. Questa convinzione spinge lo Stankevich ad un sempre maggiore approfondimento del sistema hegeliano, in quanto per mezzo dello Hegel spera di poter raggiungere questa vera conoscenza filosofica e così di poter realizzare la vita in senso più ideale.

Ma queste speranze dovevano presto fallire. La vita, la concreta realtà di ogni giorno si rivelavano sempre più vaste, più ricche, sempre meno riducibili allo schema dialettico, tanto lontane dalla sintesi sperata. L'individuale sorte dell'uomo, la sua ingiustificata

felicità, la sua irrazionale e oscura sofferenza non si prestavano alla schematizzazione dialettica. La vita appariva infinitamente più motivata della teoria e la dialettica (anche hegeliana), appariva sempre più impotente di fronte a questa ricchezza. Così la filosofia comincia ad apparire allo Stankevich come una violenza spirituale su se stesso. Ecco perchè gli ultimi motivi suonano già in un senso tutto opposto: antifilosoficamente, « bisogna vivere, credere, non riflettere invano ». Vivere: ecco l'ultima affermazione del pensatore; ma era già troppo tardi — non gli rimanevano che pochissimi giorni di vita.

Nella piccola città italiana, durante il viaggio da Roma alle tranquille rive del lago di Como, dove sperava di poter riacquistare le nuove forze per la vita nuova, morì questo giovane idealista, questo primo hegeliano russo.

II.

Se allo Stankevich non riuscì il suo compito di formare in base all'idealismo hegeliano un sistema della vita, si trattava però sempre strettamente del problema della vita individuale. Perciò fu molto più decisivo e significativo l'insuccesso del suo primo seguace, M. Bakunin, in quanto egli tentò di costruire sulla stessa base hegeliana un sistema ideologico della vita sociale.

Michele Bakunin (1814-1876), rinunciando alla carriera militare, nella quale era ufficiale d'artiglieria, entrò nel circolo dello Stankevich e quasi subito ne divenne un amico fedelissimo. Dallo Stankevich fu spinto allo studio della filosofia; ma assai presto superò il maestro e divenne, partito lo Stankevich per l'estero, il capo spirituale del circolo.

Partito inizialmente dall'idealismo etico del Fichte (del quale tradusse in russo le *Lezioni sulla missione del dotto*), passò assai presto, sotto l'influenza dello Stankevich, alla filosofia hegeliana e ne diventò un appassionato seguace. Nel 1838 tradusse in russo i *Discorsi ginnasiali* dello Hegel e scrisse una prefazione. Più tardi, quando già era a Berlino, dove si era recato per meglio studiare la filosofia, scrisse per la rivista hegeliana di sinistra, del gruppo del Ruge, la « Deutsche Jahrbücher », un importantissimo saggio sulla reazione in Germania. Deducendo in seguito le conseguenze pratiche che derivavano dalla sua interpretazione della dialettica hegeliana contenuta in questo saggio, Bakunin si diede completamente

all'attività rivoluzionaria, durante le lunghe ed angosciose peripezie della quale elaborò a poco a poco il suo, ormai assai ben noto, sistema dell'anarchismo.

L'hegelismo del Bakunin rappresenta, senza dubbio, un passo avanti nella storia del pensiero russo. Il Bakunin per la sua natura energica, per le sue doti intellettuali e per la forza dialettica della sua mente era più adatto alla diffusione del nuovo sistema, che il mite, pacifico.... e contemplativo Stankevich. Le sue intuizioni furono molto più vaste e, più di quelle dello Stankevich, corrispondenti nei loro riflessi sociali alle esigenze russe. Ecco perchè l'hegelismo del Bakunin ebbe un'importanza decisiva per la storia del pensiero russo e la sua influenza fu profondamente sentita nella parte intellettuale della società.

Con tutta la forza della sua appassionata natura il Bakunin accetta da principio senza alcuna riserva l'hegelismo nella sua forma conservatrice. Scrive infatti alle sorelle al principio del 1837: «io penso che il mio «io» personale è completamente annientato, esso nulla cerca più per sè, la sua vita è nell' Assoluto; ma in realtà con questo il mio «io» personale ha guadagnato più di quello che ha perduto: esso lasciò tutte le speranze, basate sulle circostanze esterne, per natura mutevoli; esso trovò l'Assoluto, sempre incrollabile, sempre pieno di beatitudine celestiale. La mia vita è adesso una vera vita».

E così afferma di nuovo, anche lui, la volontà di creare un sistema della vita. E questo compito gli sembra realizzabile precisamente negli schemi dell'idealismo hegeliano.

Nel primo periodo del suo hegelismo egli riconduce la filosofia di Hegel alla sola formula: tutto ciò che è reale è razionale. «Il sistema dello Hegel incorona la lunga aspirazione della ragione alla realtà: ciò che è reale è razionale, e ciò che è razionale è reale. Questa è la base della filosofia di Hegel» (scrive Bakunin sull'«Osservatore di Mosca»). Intende questa formula nel senso del più rigido conservatismo, interpretando in tal modo il sistema dello Hegel come un sistema essenzialmente statico, conservatore ed è, dunque, in pieno accordo con la posizione ideologica della destra hegeliana. Scrive nella prefazione alla sua traduzione dei *Discorsi ginnasiali* dello Hegel: «La felicità non è nell'illusione, nell'astrattezza, bensì nella viva realtà; ribellarsi contro la realtà e uccidere in sè la viva sorgente della vita — è la stessa cosa; la riconciliazione perfetta con la realtà e il grande compito del nostro tempo. Hegel e Goethe sono i capi di questa riconciliazione, di questo ritorno dalla morte alla vita».

Ma assai presto questa formula conservatrice non poteva più soddisfare il Bakunin e i tentativi che egli aveva fatto per difenderla nella sua corrispondenza col Bielinski non sono riusciti molto persuasivi.

Essa risultava troppo stretta, troppo angusta per la vita spirituale, che appena appena cominciava, avendo acquistato nel secolo precedente le forze sufficienti per affermarsi liberamente; e tanto più risultò impossibile di spiegare in funzione di questa formula, cioè come razionale, la realtà oscura e reazionaria dei tempi di Nicola I, cioè dell'epoca della maggiore depressione politica, che abbia conosciuto la Russia prima di quella dei comunisti.

Del resto, questa interpretazione conservatrice del pensiero hegeliano si trovava in una aperta contraddizione con la tendenza fondamentale del pensiero filosofico russo, con l'aspirazione al sistema integrale della vita. Infatti si sentiva troppo il dinamismo del processo della vita e ciò urtava violentemente contro il preteso conservatismo dello Hegel. Ecco perchè questa formula hegeliana riceve assai presto nel pensiero di Bakunin un significato nuovo: diventa piuttosto una esigenza ideale, un principio che va inteso come un valore. Il Bakunin cerca di elevarlo al livello d'un principio dinamico, energetico della vita. Se nel primo tempo era più inclinato a subordinare la razionalità alla realtà e insisteva sulla possibilità di giustificare dialetticamente tutto ciò che realmente esiste, adesso invece accentua di più la razionalità e intende piuttosto a dire che la realtà dipende dalla razionalità e che perciò un momento in tanto diventa veramente reale in quanto è razionale. In altre parole, senza abbandonare la formula hegeliana, cerca di darle un significato opposto alla sua prima interpretazione conservatrice.

« Il continuo approfondirsi in se stesso è un dolore incessante, ma insieme anche un'altissima gioia. In esso il finito stesso, l'unica causa di tutte le nostre sofferenze, diventa l'origine di ogni beatitudine, in quanto diventa l'infinito. Coll'autonegazione del finito e dell'individuale nell'uomo, egli diventa il Dio-Uomo, — la storia eterna del farsi dell'uomo in Dio ». E in un'altra lettera egli scrive: « Tutto vive, tutto viene vivificato dallo Spirito. Soltanto per l'occhio morto la realtà è morta. La realtà è la vita eterna di Dio. La filosofia come sviluppo autonomo del pensiero è scienza umana in quanto deriva direttamente dall'uomo; è scienza divina, in quanto contiene in sè la potenza della Grazia, la liberazione dell'uomo dai fantasmi e la sua riunione con Dio. L'uomo che è passato attraverso tutte le tre sfere dello sviluppo: l'arte, la religione, la filosofia, è un uomo perfetto e onnipotente; la realtà diventa per lui il bene

assoluto, la volontà di Dio — la sua propria volontà cosciente. Il genio è la coscienza viva della realtà perfetta ».

Ma neanche questa interpretazione, già, come vediamo, di tinta fortemente attualistica, non può soddisfare più il pensatore, perchè si rivela subito la sua intima insufficienza dialettica, in ragione della quale la posizione attualistica, intenzionalmente piena di energia dinamica, non può svolgersi in una reale affermazione d'una serie dei contenuti concreti.

Ecco perchè il Bakunin s'allontana assai presto anche da questa posizione e sin dai primi tempi della sua vita a Berlino si avvicina sempre più alla sinistra hegeliana, per accettare ben presto completamente la posizione di Ruge, Feuerbach, Bauer. Nel suo importantissimo articolo stampato in « Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst » del 17-21 ottobre 1842 (firmato J. Elysard), intitolato *Reazione in Germania*, Bakunin dà una interpretazione decisamente nuova del processo dialettico e ne deduce le ultime conseguenze le quali lo spingono fuori del sistema hegeliano.

L'articolo è dedicato alla democrazia, della quale Bakunin vorrebbe rivelare la più intima essenza. Egli procede però per contrasto e cerca di mettere in luce la posizione della reazione politica post-rivoluzionaria in Germania e la contradditorietà intrinseca della ideologia reazionaria. La democrazia ha il compito di creare un nuovo mondo e la sua ideologia non è che una derivazione, uno sviluppo della posizione della dialettica hegeliana. Ma c'è pericolo che i principii fondamentali di questa dialettica, e cioè i principii della vita stessa, vengano traditi non soltanto dai conservatori, dai reazionari, ma anche qualche volta dai democratici stessi (per es. dai moderati). La democrazia deve andare sino alla fine, non fermarsi a metà strada: questo è l'esigenza essenziale della dialettica stessa e questo soltanto potrà condurre la democrazia alla vittoria sul mondo, alla trasformazione profonda e totale del mondo. Ci interessa in modo speciale in questo articolo l'interpretazione data dal Bakunin al contenuto del processo dialettico, perchè appunto essa conduce il nostro pensatore al di là dei limiti del hegelismo stesso.

« L'opposizione dei contrarii e l'immanente sviluppo di essa sono uno dei principali e fondamentali punti di tutto il sistema hegeliano; e, poichè questa categoria è magistrale per il nostro tempo, Hegel è il più grande filosofo del presente, la cima più alta della nostra civiltà », così comincia Bakunin per esprimere subito dopo

in una formula decisiva e brillante la posizione dello Hegel stesso di fronte al proprio sistema. « Come tale cima, egli (Hegel), bene inteso nel seno stesso del suo sistema, si fa superiore ad esso e proclama (postula) un nuovo mondo pratico, il mondo che può originarsi non già per qualche adattamento formale e allargamento delle teorie già fatte, ma soltanto per mezzo dell'atto originario dello spirito autonomo e pratico ».

Questa interpretazione della filosofia dello Hegel suona già decisamente in senso attualistico e, dunque, si presenta come radicalmente opposta alla prima forma del pensiero di Bakunin. Senonchè, come è evidente, data la natura dualistica dell'opposizione nella dialettica hegeliana, questa interpretazione contiene due possibili vie di sviluppo: o nel senso dell'attualismo positivo, che fa prevalere nella sintesi il momento della tesi, il momento positivo; o in quello dell'attualismo negativo, il quale, in opposizione al primo, dà piuttosto il primato all'antitesi, al momento negativo. E quest'ultima fu appunto la via seguita dal Bakunin. È singolarmente interessante questo tentativo del Bakunin perchè è stato forse l'unico tentativo di questo genere, del resto, per una ragione evidente, che in senso negativo non possa essere fatto che un'unico sforzo, dopo il quale nulla rimane da fare: la negazione rivela pienamente la sua natura contradditoria, dialetticamente non costruttiva, e, dunque, logicamente impossibile.

Lo sforzo del Bakunin viene rivolto da principio all'essenza dell'opposizione dei contrarii. Essa è, per lui, come per lo Hegel stesso, nella sua sintesi, una conoscenza piena, assoluta, vera; essa è la pienezza assoluta che sintetizza tutto in sè, senza lasciar qualche cosa fuori di sè; « l'opposizione è, senza dubbio, la verità stessa ». Ma come tale essa esiste appunto nell'atto stesso dell'opporsi dei contrari, della tesi e della antitesi, del positivo e del negativo. Essa, dunque, esiste realmente soltanto come un atto eternamente dinamico, un incessante divenire, un continuo farsi. Ma questo farsi è essenzialmente un continuo sdoppiamento oppositorio dei contrarii. « L'opposizione dei contrarii, in quanto forma una verità integrale, è inseparabile unità dell'unione e dello sdoppiamento di sè stesso in sè solo ».

Il positivo soltanto sembra che sia veramente tale, una immobilità, una quiete; esso infatti è il positivo in quanto non ha in sè nulla di negativo, in quanto è pieno della sua affermazione e nulla contiene in sè che possa formare un momento di negazione. Ma precisamente come tale, come una quiete assoluta, il positivo in

quanto quiete si riferisce al moto. «Il positivo è precisamente tale perchè per sè stesso esprime la quiete assoluta; però la riflessione sulla quiete non è separabile dalla riflessione sul moto, anzi queste due riflessioni sono una sola cosa; e così il positivo: l'assoluta quiete, è positivo soltanto di fronte al negativo: all'assoluta inquietudine; il positivo in sè si riferisce al negativo, come alla sua propria determinazione».

Così il positivo si rivela in due sensi: da una parte esso si presenta come la quiete assoluta, statica, che non ha nulla in sè di negativo; dall'altra parte, appunto in ragione di questa sua quiete, come l'opposizione decisiva al negativo, esso attivamente esclude da sè il negativo. Ma questa attività, che il positivo deve rivelare per affermarsi come tale, per escludere il negativo, è già una negazione della sua propria essenza, della sua quiete assoluta. «Così, il positivo, appunto per la ragione della sua positività, in sè stesso non è più il positivo, ma bensì il negativo: mentre esclude di sè il negativo, esso esclude in sè sè stesso (come positivo, quiete) e afferma sè stesso (come negativo)».

Dunque il momento decisivo nell'opposizione è la negazione. «L'opposizione non è un'equilibrio, ma la prevalenza del negativo, che è il suo momento importante; il negativo, in quanto determina la vita dello stesso positivo, contiene in sè la totalità dell'opposizione dialettica stessa, cioè è per sè assolutamente autonomo».

Così l'opposizione dei contrarii, che è per il Bakunin, insieme con Hegel, il contenuto del processo dialettico e cioè del processo della vita stessa, viene intesa dal Nostro come l'affermazione autonoma e decisiva del negativo. Di qui logicamente derivano delle conseguenze, formalmente ancora hegeliane, ma essenzialmente già lontane dallo spirito dello Hegel; le conseguenze già tipicamente bakuniniane, anarchiche, dissolvitrici. Esse si presentano come l'affermazione di una anima ribelle, di uno spirito negativo.

«Noi riconosciamo, scrive Bakunin, che il positivo e il negativo, quando quest'ultimo è tranquillo ed egoisticamente sta in sè e così tradisce sè stesso, si bilanciano; ma il negativo dev'essere sacrificato con amore al positivo per distruggerlo, perchè in questo atto vitale, religioso, pieno di fede, esso riveli l'inesauribile profondità della sua natura. Ma se il positivo viene negato per mezzo del negativo e, viceversa, il negativo per il positivo, che cosa di comune a ambedue potrà elevarsi sopra di essi? La negazione, lo sradicamento, l'appassionata distruzione del positivo, anche quando esso tende a nascondersi sotto l'aspetto del negativo. Il negativo, sol-

tanto in quanto è questa negazione senza pietà, ha diritto di esistere; come tale esso è indiscutibilmente giusto, perchè, in quanto è tale, esso è l'atto del vero spirito pratico, invisibilmente presente nell'opposizione ».

Ma dove potrà condurre questa assoluta e appassionata negazione del positivo, questa violenta e patetica affermazione del negativo, della distruzione? Bakunin, almeno nell'ambito del suo saggio, vuole ancora sperare su un risultato positivo, cerca di giustificare il suo proprio detto: il piacere della distruzione è insieme un piacere creativo. Scrive infatti in conclusione: « verrà un momento, quando cesserà l'azione del negativo, che si trasformerà in un principio autonomo; e questo momento è la morte dell'organismo determinato, il momento, che nella filosofia hegeliana viene segnato come il passaggio della natura al mondo nuovo, al libero mondo dello spirito ».

È chiaro che questa speranza non può essere in alcun modo fondata, appunto in ragione del radicalismo stesso della interpretazione attualistica negativa del processo dialettico. Se anche in ciò che riguarda l'attualismo positivo è lecito dubitare della sua possibilità di evitare il pericolo del puro formalismo, cioè della riduzione ad un atto (anche positivamente affermato) che si esaurisce nel suo continuo e formale attuarsi senza poter affermare un contenuto concreto, tanto più vale questo dubbio per la forma dell'attualismo bakuniniano, dell'attualismo negativo. Affermando il primato della negazione Bakunin preclude ogni possibilità di giungere a qualsiasi affermazione costruttiva, a qualsiasi momento positivo; non gli rimane che una via: la via della distruzione per distruzione, dell'assoluta negazione, tanto più assoluta quanto più vuole affermare sè stessa, come negazione, per non « tradire la sua propria essenza ». Così si risolve nel pensiero di Bakunin il principio hegeliano: la dialettica come affermazione vitale dello spirito si risolve in un processo negativo e, perciò, essenzialmente distruttivo, antivitale. La posizione hegeliana viene già abbandonata e Bakunin, per la logica stessa del suo hegelismo, si trova al di là dell'idealismo. Insieme con Herzen passa Bakunin prima alla posizione antropologistica di Feuerbach, dalla quale deduce l'individualismo e l'ateismo, e poi al sempre più decisivo materialismo. E precisamente in base a questo suo materialismo, individualistico ed ateistico, afferma Bakunin, distaccandosi decisamente e dalla sinistra hegeliana (Ruge), dal Marx e dai suoi seguaci, il programma del suo anarchismo.

III.

Il momento culminante della storia dell'hegelismo in Russia è rappresentato dall'attività filosofica di Vissarion Bielinski (1810-1848).

Il carattere della speculazione e il pathos filosofico del Bielinski rivelano pienamente tutti i tratti specifici della mentalità filosofica dei Russi: la sincerità profonda con la quale viene presa una o una altra posizione filosofica; il carattere, psicològicamente parlando, quasi religioso delle loro convinzioni, talvolta così intenso che conduce ad un esclusivismo intollerante, direi quasi ad un fanatismo, e infine l'intensità dinamica del loro filosofare per la quale essi pretendono, bisogna riconoscerlo, spesso ingenuamente, di trasformare la vita e il mondo subito e radicalmente, ciò che conferisce alla loro speculazione un tono decisamente rivoluzionario.

Vissarion Bielinski fu un critico letterario di grandissimo valore, fondò tutta una tradizione estetica e critica; però la sua attività non si chiuse esclusivamente in questo campo. Le condizioni politiche della Russia erano infatti tali da non permettere nessuna discussione aperta intorno ai problemi massimi ed attuali della vita: la reazione di Nicola I soffocava ogni tentativo di questo genere. La filosofia fu bandita dalle università come una disciplina «la cui utilità è molto dubbia, mentre ha la possibilità di nuocere».

Perciò solo nella letteratura e nella critica esisteva qualche possibilità di trattare i problemi di filosofia e di storia; e Bielinski svolse la sua attività appunto in questo senso, portando cioè la trattazione specificamente letteraria fino alla profondità dei saggi nettamente filosofici.

La sua vita esteriore non è molto ricca d'avvenimenti, ma la sua storia spirituale è piena di continue ed intense lotte, combattute eroicamente e sinceramente nell'intimità più profonda della sua anima. In questa sua storia spirituale possiamo segnare quattro momenti successivi, che corrispondono a quattro posizioni filosofiche affermate e poi abbandonate con l'uguale sincerità e con la medesima massima intensità di cui era capace l'appassionata anima del nostro «Vissarion il furioso» (come molto bene lo chiamò una volta A. Herzen). Questo processo è simile a quello degli altri, ma la precisione con la quale vi sono marcate diverse tappe e l'influenza sua su tutti i giovani occidentalisti lo fanno tipico per la vita spirituale russa della prima metà del secolo scorso.

Bielinski comincia, dunque, coll'affermazione della posizione dell'idealismo etico del Fichte, ma, rivelata una volta la sua intrin-

seca insufficienza dialettica, egli passa all'hegelismo nella sua forma conservatrice della destra; qui è il momento più drammatico della sua vita spirituale, perchè non gli riesce la riconciliazione con la realtà, riconosciuta, appunto in quanto realtà, pienamente razionale e, dunque, l'unica vera; e perciò, dopo aver lottato invano per essa, egli si sente spinto ad una vera « ribellione » contro Hegel, prima ritenuto come l'ultima e assoluta verità; tenta allora il passaggio alla posizione della dialettica hegeliana, ma, come è logico, non può per molto tempo trattenersi nell'astratto e formale attualismo e, cercando una base concreta per esso, s'avvicina al pensiero della sinistra hegeliana, per finire insieme con essa nel materialismo e nel socialismo.

Così in Bielinski, forse più che negli altri, si rivela il dramma dell'hegelismo in Russia: affermato prima, con assoluta fiducia giovanile, come un unico sistema possibile della vita, risulta poi sempre più insufficiente a rispondere alle esigenze della spiritualità russa.

Da principio Bielinski, come prima di lui Bakunin, si ferma sull'idealismo etico del Fichte: « io mi sono appigliato a Fichte con energia, con fanatismo », scrive egli. Infatti nell'idealismo del Fichte gli veniva risolto il problema della scissione fra ideale e reale: « la vita ideale è precisamente la vera vita reale; e la cosiddetta vita reale non è che una negazione, una illusione, un nulla, un vuoto ».

Ma su questa concezione idealistica e romantica Bielinski non poteva fermarsi. Essa, è vero, poteva accordarsi coll'impossibilità di partecipare attivamente alla vita sociale e con la necessità morale d'uscire dalla storia e d'immergersi nel mondo ideale, ma rimaneva però sempre il problema di spiegare in qualche modo la realtà storica stessa, ciò che Bielinski sentiva forse più degli altri.

Coll'aiuto dello stesso Bakunin, egli abbandona assai presto il Fichte per passare alla filosofia dello Hegel. Nella seconda metà del 1837 questo passaggio è già compiuto e Bielinski si proclama nel modo più appassionato ed energico un hegeliano.

La realtà nella sua essenza è il pensiero; fuori di esso tutto è apparente, fallace, afferma Bielinski. E di qui risulta anzitutto che la filosofia, in quanto è scienza dell'idea pura, è l'unica vera scienza. « Soltanto in essa, scrive Bielinski al suo amico, tu troverai la risposta alle questioni dell'anima tua, soltanto essa ti darà pace ed armonia e ti procurerà una tale felicità, che la folla non sospetta nemmeno e che la vita esterna non può nè darti, nè toglierti ».

La realtà, in quanto è l'affermazione dello spirito, è tutto:

l'identificazione del mondo della natura e del mondo dello spirito. Tutto ciò che c'è di particolare, di causale, d'irrazionale non è nemmeno reale, è una negazione della realtà. Ciò che è reale è razionale; ciò che è razionale è reale — ripete molto volentieri Bielinski insieme con Bakunin. Ma da questo principio fondamentale Bielinski trae conseguenze molto più radicali di quelle del suo amico; non è un caso che egli abbia identificato la parola «realtà» con la parola «Dio» (una lettera allo Stankevich).

Anzitutto egli deduce un conservatismo assoluto e in questa direzione si spinge a posizioni quanto mai estreme. Scrive per es. allo Stankevich: «quest'estate abbiamo passato con lui (Bakunin) la filosofia della religione e quella del diritto dello Hegel. Un mondo nuovo si aperse a noi. La forza è il diritto e il diritto è la forza; no, non posso descriverti col quale animo sentii queste parole: vi trovai la mia liberazione. Capii la ragione della caduta dei regni, il diritto dei conquistatori. Capii che non esiste la selvaggia forza materiale, non c'è il dominio della baionetta, non esiste la prepotenza, non esiste il caso e finì la mia tutela sul genere umano e l'importanza della mia patria mi si presentò in una luce nuova».

Ma ciò che si pone in un modo molto grave con la formula hegeliana della razionalità del reale è il problema dell'individuale, il quale, come si sa, forma uno dei punti più oscillanti dell'idealismo. Anche per il Bielinski il problema dell'individuale è una delle prime conseguenze del principio affermato. Intorno alla soluzione di questo problema si concentrano tutti i suoi sforzi. Fu appunto l'impossibilità di accettare la prima soluzione, antiindividualistica, che derivava necessariamente dalla posizione conservatrice del suo primo hegelismo, a spingerlo verso il superamento di questa prima fase.

Infatti dall'interpretazione assolutistica e conservatrice del principio della razionalità del reale deriva evidentemente che la personalità individuale non può affermarsi come veramente reale se non viene giustificata razionalmente, cioè presentata come l'affermazione particolare, ma allo stesso tempo necessaria, dello Spirito. Ma in tal caso che cosa rimane della sua individualità e in che maniera essa può determinarsi come tale? Bielinski in un primo momento dà una risposta antiindividualistica: «l'uomo è il momento particolare ed accidentale, secondo la sua personalità; ma nello stesso tempo è il momento generale e necessario secondo il suo spirito, l'espressione del quale è appunto la sua personalità. Di qui risulta la duplicità della sua situazione e delle sue aspirazioni: la sua lotta tra il proprio «io» e tutto ciò che si trova fuori del suo

« io », ciò che forma il suo « non-io »... Per essere un uomo reale e non apparente, egli dev'essere l'espressione particolare dell'universale, la manifestazione finita dell'infinito. Perciò deve rinnegare la sua soggettiva personalità, riconoscendola menzogna, deve inchinarsi dinanzi al principio mondiale ed universale, riconoscendolo come sola vera realtà ».

L'individuo, dunque, non ha alcuna possibilità d'affermarsi da sè, personalmente, tanto più che questo principio universale e mondiale è posto al di sopra della sua individualità come qualche cosa che lo supera infinitamente, come qualche cosa che gli è oggettivo, che è il suo « non-io ». Del resto, la sua affermazione individuale non potrebbe significare altro che una particolare espressione dello spirito e per questo egli, appunto in quanto individuale e particolare, non potrà mai giungere alla pienezza dello spirito; ciò non è possibile se non nell'affermazione della società, che nel momento superiore della sua vita, nello Stato, è l'affermazione suprema dell'Idea. « La società è formata di individui, dei quali ognuno appartiene a sè e alla società; è una individuale personalità che ha in sè il suo fine ed è, nello stesso tempo, il membro della società, la parte del tutto, appartenente non a sè, ma al tutto, alla società ». Posto così il dissidio tra individuo e società, la riconciliazione viene tentata per mezzo della spiegazione della natura dell'individuale. « In rapporto alla sua (del singolo uomo) individualità il « non-io », il mondo oggettivo gli è avverso; ma in rapporto al suo spirito, come ad un riflesso dell'infinito e dell'universale, il mondo del suo « non-io », il mondo oggettivo è la sua patria ». Però questa patria non è una madre tenera, anzi piuttosto crudele ed intollerante di fronte a qualsiasi affermazione personale. La società è la realtà suprema, ed essa o esige una assoluta riconciliazione con sè, un riconoscimento pieno da parte dell'uomo, o lo sopprime senza pietà. La riconciliazione, come si vede, non è riuscita affatto, ma neanche poteva riuscire in base all'interpretazione iniziale data alla formula hegeliana.

Del resto, si trattava qui di un dissidio determinato da una contraddizione profonda ed essenzialissima del sistema stesso dello Hegel.

Infatti, la posizione iniziale stessa dell'idealismo hegeliano soffre di una insanabile contraddizione tra i due momenti, che vengono affermati tutti e due come decisamente assoluti ed universali. Da una parte il sistema di Hegel pretende d'essere l'ultima e definitiva espressione dello Spirito e perciò s'afferma come un sistema assoluto e completo; dall'altra parte esso vuole essere un sistema dialettico,

la cui legge essenziale esprime la necessità di un continuo ed inesauribile progresso. Così nell'intimità più profonda del sistema esiste una opposizione non risolta, e forse non solubile, tra il momento essenzialmente positivo, definitivo, assolutistico, e perciò, statico, e il momento dialettico ed attualistico, cioè profondamente dinamico.

Questa fondamentale contraddizione determinò anche l'impossibilità di riconciliare l'individuo e la società, meglio lo Stato, per quanto quest'ultimo venga affermato come la più assoluta determinazione dello spirito e non possa non opporsi a qualsiasi affermazione da parte dell'individuo, il quale, però a sua volta, presenta un momento dialetticamente necessario nello sviluppo dello spirito stesso.

Per il Bielinski, come del resto per tutti i Russi, per i motivi della vita storica stessa, questa contraddizione presentava un punto centrale nella loro problematica e la soluzione doveva essere ad ogni costo trovata, anche se per trovarla bisognava abbandonare lo Hegel stesso. È evidente però a chiunque conosca un po' la storia russa, che nè Bielinski, nè gli altri occidentalisti non potevano accontentarsi per lungo tempo della soluzione riconciliatrice e conservatrice, dedotta dall'interpretazione ortodossa della tesi hegeliana. Troppo radicali furono questi giovani, troppo limitata fu la loro possibilità d'azione, troppo severa e oscurantista fu la reazione politica, perchè fosse possibile a loro continuare a difendere questa tesi. Ecco perchè, prima Bielinski, dopo Bakunin, dànno il segnale di «ribellione» contro Hegel. E quanto sincera ed energica fu in Bielinski la difesa del suo primo hegelismo, tanto diventa ora violenta ed aggressiva la sua opposizione ad essa, la sua «ribellione» contro Hegel.

«Io maledico la mia vile tendenza alla riconciliazione con la più vile realtà. Evviva il grande Schiller, il nobile difensore dell'umanità, la stella luminosa della salvezza. Per me adesso la personalità umana è superiore alla storia, superiore alla società, superiore all'umanità».

E in un altro punto egli è ancora più violento: «io comincio ad amare l'umanità, come Marat: per rendere felice una minima parte di essa, io, mi pare, sarei pronto ad annientare l'altra con ferro e fuoco».

La soluzione del problema, che così lo tormentava, il Bielinski la trova passando al Feuerbach e più tardi al socialismo. Il Feuerbach, infatti, nel suo sistema antropologico dava una certa possibilità di risolvere questa opposizione tra l'individuale e l'universale,

il soggettivismo e l'oggettivismo, in quanto poneva l'uomo come un unico e assoluto centro del tutto. Il suo nominalismo e la sua spiegazione antropomorfica della religione permettevano al Bielinski di liberarsi dai concetti affermati e difesi prima con tanta passione e con tanta energia: Dio, czar, nazione — tutto cade, per affermare la personalità umana e i suoi sacrosanti diritti. Ormai un solo passo divide il Bielinski dal socialismo, come da una nuova possibilità di risolvere il problema, di riconciliare l'individuo con la società, e in un certo senso questo passo fu fatto da lui. In realtà nell'ultimo periodo della sua vita la sua attività prende una fortissima intonazione socialistica, dove però egli, pur avvicinandosi al materialismo economico e rivoluzionario del Marx, tenta di conservare la possibilità ideologica dell'affermazione dell'uomo individuale.

IV.

L'ultima pagina della storia del primo hegelismo russo va dedicata al pensiero filosofico di Alessandro Herzen (1812-1870), famoso letterato e politico, ben conosciuto anche in Occidente, dove trascorse i lunghi anni del suo esilio. Egli scrisse molto anche in francese; conobbe moltissime persone eminenti e fu ben noto in Italia, come amico di Garibaldi e di Mazzini.

Allo Herzen dobbiamo l'ultimo tentativo di trasportare integralmente la filosofia hegeliana sul terreno russo e di costruire su questa base un sistema filosofico della vita.

Uomo d'azione piuttosto che filosofo speculativo, A. Herzen fu però attirato alla filosofia appunto da questa necessità imperiosamente sentita: come gli altri, come tutti i Russi, egli non pensava possibile la vita senza una concezione dialetticamente avvalorata, senza una ideologia sistematicamente compiuta. Così la soluzione del problema della vita fu, anche per lo Herzen, anzitutto liberazione da ogni dualismo, superamento della scissione fra teoria e pratica. A lui, ancora giovane, apparve chiaro che «la riflessione senza azione è una velleità come quella della fede senza carità» e questa convinzione rimane anche più tardi quando scrive: «mai più vivamente sentii la necessità di tradurre, anzi di sviluppare la filosofia in vita».

Perciò l'incontro con l'idealismo hegeliano, che pretende appunto di superare ogni dualismo, lo impressiona profondamente. Egli non sa risparmiare i termini di più alta lode quando parla di Hegel,

che è, secondo lui, « l'ultima e suprema espressione del pensiero filosofico », « il più grande pensatore dell'umanità », « un genio potentissimo »; « Shakespeare ed Omero insieme ». La filosofia dello Hegel, malgrado la sua veste così difficile e così poco attraente, gli appare come esclusivamente vitale e altamente poetica. Penetrando nel più intimo del sistema, Herzen scrive nel suo diario (15 sett. 1844): « Non c'è nulla di più ridicolo dei tedeschi quando, seguiti da altri, considerano lo Hegel come un logico astruso, come un dialettico ossuto alla Wolf, mentre ogni sua opera è penetrata da potentissima poesia, mentre egli, attratto, spesso contro volontà, dal suo genio, riveste i pensieri più alti di immagini di mirabile acutezza. E che forza nel rivelare il pensiero! che sguardo fulminante, che penetra appertutto e tutto vede!... Leggo adesso la sua storia della filosofia. Come è bella la sua esposizione! Sofisti, Socrate, Aristotele sono ricostruzioni così altamente artistiche, così definitive, che dinanzi ad esse ci si ferma a lungo come colpiti da luce. E tutto questo fa un rigidissimo logico!....

Intanto la storia di Bakunin e di Bielinski aveva già rivelato abbastanza l'impossibilità della interpretazione assolutistica e conservatrice della filosofia hegeliana e perciò lo Herzen non si ferma nemmeno su di essa, passando addirittura alla sinistra hegeliana. Il sistema dello Hegel è per lui quanto mai dinamico, liberatore; essa è « una vera algebra della rivoluzione ». La sua essenza consiste precisamente nell'elevazione al di sopra di ogni dualismo, di ogni scissione; e prima di tutto nel superamento del dualismo fondamentale teoretico, tra realtà e pensiero.

« Hegel per mezzo della sua logica giunge alla piena rivelazione che l'Assoluto è l'affermazione dell'unità dell'essere col pensiero ». Il pensiero e l'essere non sono che i due momenti di un qualche cosa di unico. Per raggiungere questa identità tra il pensiero e la realtà bisogna penetrare la realtà rivelando sempre più la sua razionalità, come la condizione « sine qua non » della sua affermazione in quanto realtà; bisogna insomma immedesimare il pensiero nella realtà. « Per dimostrare un fatto bisogna mettere in luce la sua necessità; l'idea dell'oggetto non è un patrimonio esclusivamente personale del pensante: non è egli (il pensante) che l'ha creata pensando, ma essa stessa (l'idea pensata) preesisteva già come ragione nascosta dell'essere dell'oggetto », così interpreta Herzen questa identità tra l'essere e il pensiero, e non è difficile scorgere l'intonazione fortemente realistica di questa interpretazione. E qui già preannunzia ciò che più tardi sarà rivelato in pieno, e cioè l'impossibilità per

l'idealismo hegeliano di trovare una base veramente reale, fuori della realtà stessa data, e la necessità di passare quindi ad una concezione realistica, se, ben si capisce, non si vuole cadere nello splendido vuoto d'un attualismo. Herzen ha fatto la sua scelta e si è fermato sul realismo. Gli idealisti rimangono nella sfera dell'astratto; non giungeranno mai alla vera concretezza, essi non vogliono vedere l'oggettività vera della realtà ontologica; i materialisti invece non capiscono l'oggettività della ragione. Ed Herzen ritiene dall'idealismo dello Hegel il punto migliore, che Hegel poteva dare, la razionalità del reale. « L'uomo, non già perchè egli sia ragionevole, rivela la ragione nel tutto, bensì viceversa, egli è ragionevole, perchè il tutto è razionale ».

Bisogna dunque penetrare nella razionalità del reale; e questo è precisamente il compito della scienza. « La forma vera, nella quale esiste la verità, può essere soltanto il sistema scientifico di essa », dice lo Hegel stesso nella sua *Fenomenologia dello spirito* e Herzen sviluppa questa idea nelle sue *Lettere sullo studio della natura*, dove l'opposizione tra pensiero e realtà viene spostata all'opposizione tra filosofia e scienza e dove Herzen insieme con lo Hegel tenta di elevare « la filosofia sino alla scienza ». Egli vuole infatti mostrare che l'antagonismo fra filosofia e scienza della natura diventa ogni giorno più impossibile, più assurdo. La realtà empirica non è, in quanto viene penetrata dalla ragione, che una realtà speculativa. « L'esperienza e la speculazione sono i due necessarii e reali gradi d'una unica conoscenza; la speculazione non è che la superiore, sviluppata conoscenza empirica ». E di qui conclude, insieme con lo Hegel: « l'empirico preso nella totalità della sua sintesi è lo speculativo ». Dunque l'espressione superiore della scientificità sta nella filosofia speculativa. « Tutto il processo di sviluppo del pensiero, dalla più primitiva ed inconciliabile contrapposizione, in cui s'incontrano il soggetto e l'oggetto, sino al superamento di essa per mezzo della coscienza di una sintesi superiore, in cui essi appaiono come i due lati reciprocamente necessarii d'un'unica e medesima cosa; dalla loro reciproca limitazione sino alla rivelazione della loro unità nella ragione, nell'idea — ecco in che cosa consiste l'organismo della scienza » (e cioè della filosofia).

In tal modo Herzen crede di risolvere il problema del dualismo teoretico e di raggiungere nella sintesi della scienza empirica con la filosofia speculativa l'unità assoluta della ragione, che appunto così riuscirà a penetrare pienamente la realtà e con ciò sarà l'espressione ultima e suprema della verità.

Ma la soluzione raggiunta nel solo ordine teoretico non poteva soddisfare lo Herzen, la cui aspirazione principale fu, come l'abbiamo già detto, la costruzione d'un sistema della vita. « Sviluppare la filosofia in vita » fu il compito essenziale di ogni suo sforzo teoretico. In questo senso appunto egli vuole continuare l'opera dello Hegel e nel campo di un tale sviluppo di filosofia in vita egli vorrebbe vedere la possibilità d'un'affermazione originale del pensiero russo. « Chi sa, forse qui sarà rivelato la nostra grande vocazione a gettare anche il nostro dono alla tesoreria dello spirito umano; forse noi, così poco vissuti nel passato, saremo i rappresentanti di questa reale unione della scienza con la vita ». Intuisce qui lo Herzen ciò che in realtà sarà il carattere essenziale e specifico della filosofia russa. « La disgrazia del suo secolo » lo Herzen la vede, come più tardi la vedrà Wl. Soloviev, nella scissione tra teoria e pratica. « Presso i greci non fu così, ecco perchè la loro vita era migliore; l'attività teoretica non può bastare da sè sola ».

Una volta trovato il sistema teoreticamente definitivo, come è appunto quello dello Hegel, rimaneva la necessità di trasportarlo nella vita, di realizzarlo nella storia e in questo precisamente stava per lo Herzen il dovere degli hegeliani. Adesso si trattava di elevare la scienza sino alla vita; e se la realtà non si presentava sufficientemente razionale, bisognava farla tale, bisognava rivelarle la sua propria razionalità e così renderla veramente e pienamente reale; — questo non era possibile se non nell'azione — bisognava, dunque, agire. Noi tutto conosciamo, ma nulla facciamo, è il lamento dello Herzen. « Noi siamo d'accordo coi formalisti: la scienza è superiore alla vita, ma in questa sua superiorità è la testimonianza della sua unilateralità; il vero concreto non può essere nè superiore, nè inferiore alla vita, esso dev'essere nel centro stesso di essa, come il cuore è nel centro dell'organismo. Appunto perchè la scienza è superiore alla vita, essa è astratta; la sua pienezza non è piena ». Essa deve scendere nella vita, immedesimarsi ed attuarsi in essa; essa dev'essere elevata sino alla pratica concreta della storia, assorbita in essa senza però perdere il suo carattere essenziale: la sua razionalità suprema. Il campo dove una simile realizzazione può effettuarsi è, per lo Herzen, la personalità viva e concreta dell'uomo.

Il problema della vita è, per lui, prima di tutto il problema dell'uomo. La vita si attua appunto nella personalità vivente dell'uomo e soltanto per mezzo di essa la teoria può essere trasportata, attuata nella vita. Essa, la personalità individuale, è il centro della vita.

Soltanto l'uomo è un essere insieme pensante ed agente e soltanto nella sua azione ogni dualismo può essere realmente superato. « L'uomo è creato per pensare ed amare; nella sua azione, razionale, moralmente libera ed appassionatamente energica, l'uomo giunge alla realtà vera della sua personalità e s'afferma definitivamente nel mondo. In tal atto, l'uomo è l'eterno nella temporalità, l'infinito nel finito, il rappresentante del suo genere e di sè stesso, il vivo e cosciente strumento della sua epoca ». Ma così di nuovo ci troviamo di fronte all'opposizione dell'individuo all'universale, dell'uomo alla società, della storia e della vita all'Idea assoluta. E di nuovo, come già prima in Bielinski, sentiamo la profonda ed insuperabile impossibilità di riconciliare questi momenti, così radicalmente opposti nel sistema idealistico dello Hegel. Qui sta tutto il dramma dell'hegelismo russo: condotti dallo Hegel sino a porre questo problema essenziale per la vita e, dunque, decisivo per ogni filosofia della vita, i pensatori russi non soltanto non ne trovano in Hegel una soluzione, ma s'accorgono della impossibilità di risolverlo nell'ambito del suo sistema. Vengono così spinti ad abbandonare l'idealismo come intimamente e dialetticamente insufficiente a dare alcuna risposta al loro problema fondamentale e, dal loro punto di vista, unico veramente vitale. E quanto più grande e sincera era la fiducia in Hegel, tanto più dolorosa e profonda sarà la delusione. Herzen, come prima Bielinski, l'ha vissuta, questa delusione, non meno profondamente, se pure più tranquillamente. Ce ne rimane un segno, veramente non espresso abbastanza chiaramente, ma però ugualmente caratteristico. Dice Herzen dell'impressione che produsse su di lui la lettura della *Filosofia della Storia* dello Hegel: « come sono strani questi due cerchi concentrici nei quali egli (lo Hegel) descrive lo Spirito dell'umanità! La storia è il campo d'azione dello spirito, la sua attuazione, la sua verità, la sua pienezza; poi è lo spirito in sè, nella sua propria regione; ma questi due cerchi o hanno il medesimo raggio e allora formano uno solo, o il raggio dello spirito è di una grandezza infinita, ma allora il cerchio della storia si perde in quello dello spirito, e allora abbiamo di nuovo un cerchio solo; però egli (Hegel) insiste nel considerarli come due ».

Infatti il problema dell'individuo e della storia non può trovare nel sistema dell'idealismo hegeliano alcuna soluzione soddisfacente. L'opposizione dell'individuale all'universale si riduce in ultima istanza all'opposizione, così bene indicata dallo Herzen, della storia alla logica, come l'opposizione tra l'affermazione dello spirito nell'umanità e quella dello spirito in sè e per sè. Ed essa, questa

opposizione, non può essere superata nemmeno con la dialettica, la quale appunto doveva servire alla conciliazione di questi opposti, in quanto doveva razionalizzare la storia e insieme attuare la logica, realizzandola nella storia. Nel primo caso il sistema acquistava, come già l'abbiamo visto studiando il pensiero del Bielinski, un carattere conservativo, statico, perdeva in concretezza, tradiva la dinamica della sua dialettica; nel secondo si trasformava inevitabilmente nell'attualismo formalistico, il quale, sia positivo, sia negativo, come nel caso del Bakunin, riusciva ugualmente formale e perciò intimamente incapace di risolvere l'affermazione dell' Idea in una serie di fatti e contenuti concreti e reali. L'individuo e la storia acquistavano, per lo Hegel, un valore veramente reale soltanto quando perdevano le loro individualità e storicità. Ecco perchè Herzen, non potendo sacrificare l'individuo e la storia, cerca di renderli veramente reali attraverso l'attività della personalità umana cosciente e razionale, ma con ciò, come è evidente, si trova di nuovo di fronte alla profonda ed insuperabile illogicità della storia. « La logica è più razionale, la storia è più umana ».

Così anche lo Herzen si è trovato fuori della posizione rigorosamente idealistica e cercò di affermare un suo originale punto di vista che può essere chiamato: il realismo storico. Infatti, affermando il valore reale della storia, che si attua nell'attività cosciente e razionale dell'umanità, Herzen dà al principio hegeliano della razionalità del reale un significato nettamente realistico. Il reale è e deve essere appunto, in quanto tale, razionale, ma questa razionalità, pur essendo l'essenza del reale, non è il suo momento determinante, è invece un momento determinato, subordinato.

È certo, che una simile concezione non riceve nel pensiero dello Herzen una giustificazione teoricamente sufficiente. Manca a questo realismo ogni elaborazione metafisica. Ma ciò che c'interessa qui non è questa sua concezione, bensì la necessità, anche da lui sentita, di abbandonare l'idealismo e il panlogismo hegeliano e cercarne un superamento non più nell'elementare e rozzo materialismo (ciò che avvenne con Bakunin), ma in una concezione, almeno intenzionalmente, realistica.

V.

La filosofia s'incontrò con la vita sul campo vasto, forse, secondo la parola del Dostoiewski, « troppo vasto » dell'anima russa, e ne uscì da questo incontro profondamente sconfitta. Di fronte

alla vita essa risultò troppo astratta, troppo schematica. Le contraddizioni fondamentali del sistema apparvero insolubili. La filosofia impediva di vivere e di agire; la teoria urtava contro la spontaneità. «L'uomo è fatto non soltanto per pensare, ma anche per amare e per vivere».

E, se i motivi mistici e teosofici dello Schelling dell'ultima fase, forti nel primo periodo dello slavofilismo, furono in seguito assimilati nella originale concezione storiosofica degli ultimi slavofili, si trattava però sempre d'una parte dei singoli motivi, del resto anche poco caratteristici per l'idealismo schellinghiano stesso; d'altra parte questi motivi furono in un certo senso, s'intende per se stessi, fuori cioè della loro origine idealistica, assai consonanti coll'intonazione platonica e mistica dell'ortodossia. Avvenne invece molto ben diversamente coll'hegelismo, che trasportato integralmente nel pensiero degli occidentalisti, risultò, come abbiamo cercato di dimostrare, intimamente incapace di rispondere al problema essenziale della spiritualità russa. Cosicchè la sconfitta della filosofia fu la sconfitta dell'idealismo hegeliano.

La filosofia, anche vinta, rimane però lo stesso sul campo della vita spirituale russa, perchè questo insuccesso dell'hegelismo precludeva, è vero, le vie all'ulteriore sviluppo delle posizioni idealistiche, ma non poteva sopprimere le esigenze ideali delle quali fu così intensamente piena l'anima russa. La vita senza una ideologia, senza una razionale e sistematica concezione non era, agli occhi dell'«intellighenzia» russa, degna d'essere vissuta. La vincitrice, la vita, aveva un profondo bisogno della vinta filosofia. E la filosofia rimane nella vita.

Essa però seppe bene difendere il suo carattere di concezione pura teoretica; non si fuse nella spontaneità ed irrazionalità del processo vitale; non si trasformò in una costruzione puramente pragmatista; non tradì insomma sè stessa, la sua teoricità. Assunse invece il tono d'una teoria elevata sino alla vita, diventò così una vera filosofia della vita. Ciò che per la prima volta, dopo un periodo di reazione positivistica e materialistica all'idealismo, fu realizzato nel pensiero del massimo filosofo russo Wladimir Soloviev (1853-1900), nel sistema del quale abbiamo infatti una filosofia pienamente rivendicata nei suoi diritti di teoricità e nella sua autonomia e nello stesso tempo organicamente unita con la vita. E precisamente questa filosofia di W. Soloviev formò la tradizione fondamentale e caratteristica di tutta la speculazione dei Russi.

Dunque, la filosofia, vinta nella sua pretesa idealistica, nella

sua tendenza di porsi al di sopra della vita, creatrice di essa, riesce alla fine del secolo ad affermarsi come una vera filosofia della vita, sistematicamente elaborata e dialetticamente fondata sulla base della realtà concepita e valutata come una realtà ontologica. Dato poi che la vita per i Russi ha un profondo significato religioso, la filosofia, così nuovamente fondata, assume un carattere fortemente religioso; la filosofia della vita è essenzialmente una filosofia religiosa. Cosa che, oltre che essere determinata psicologicamente dalla religiosità intensa e dal misticismo dell'anima russa, deriva, del resto anche logicamente, dalle necessità della dialettica stessa della concezione realistica e trascendentistica.

Ma, se, come è evidente, non si può più parlare dell'hegelismo in Russia, bisogna però riconoscere che l'influenza dello Hegel fu sentita ancora per molto tempo, ed i molti motivi di questo sistema, così inesauribilmente ricco di contenuto, continuano a vivere nella speculazione russa. W. Soloviev stesso non era completamente libero da certe influenze dello Hegel; la dialettica hegeliana ritorna spesso nel suo sistema, per sè profondamente realistico, o per servire all'elaborazione d'una dialettica del reale (*Principii filosofici della conoscenza integrale*), o per penetrare nell'essenza dell'Assoluto (*Critica dei principii astratti*), o per interpretare la concezione della SS. Trinità (*La Russie et l'Eglise Universelle*); ma tutte queste reminiscenze hegeliane hanno perso nel suo sistema la loro funzione autonoma, vengono completamente assimilate e, dunque, realmente non sono più hegeliane.

Così succede più o meno consapevolmente e liberamente anche nei pensatori posteriori al Soloviev.

Però, verso la fine del secolo un nuovo tentativo di introdurre la filosofia dello Hegel in Russia, che per altro non lasciò, nè poteva lasciare, impronta considerevole sulla speculazione russa, si ebbe per opera del professore dell'Università di Mosca B. N. Cicerin (1828-1904), studioso di filosofia del diritto, ma anche autore di lavori di logica e metafisica ispirati ad un hegelismo ortodosso.

La logica per Cicerin, come per lo Hegel, è la prima e fondamentale scienza, che dà i principî a tutte le altre scienze, appunto perchè le leggi del pensiero sono le leggi della realtà stessa.

I principî del pensiero e le sue categorie non dipendono dal contenuto pensato; essi sono le condizioni a priori dell'attività del pensiero, ma ne sono le condizioni puramente formali che determinano soltanto le direzioni del pensiero. Dato però che il pensiero ha, oltre la funzione conoscitiva, anche quella creativa, le determina-

zioni del pensiero, formando un sistema di determinazioni logiche, formano insieme un sistema essenzialmente reale, nel quale ogni momento viene profondamente legato cogli altri e necessariamente pressuppone il passaggio agli altri, finchè il sistema non sia chiuso. Però, se per lo Hegel il pensiero era la base dell'essere, per il Cicerin il pensiero e il sistema delle sue affermazioni logiche è soltanto la base della unicità e della sistematicità dell'essere. Il pensiero determina l'essere, ma soltanto formalmente, nel senso dell'identità dei suoi principî e delle sue leggi con quelle della realtà e non già in senso concreto, cioè in senso dell'identità del pensiero con la realtà concreta pensata.

Ma se questo distacco dallo Hegel determinava per Cicerin l'impossibilità di identificare la metafisica con la logica, non gli impediva però di considerare la dialettica non solo come il sistema dello spirito, ma anche come la legge della realtà stessa. Egli però sostituisce allo schema triadico della dialettica hegeliana un procedimento costituïto di quattro momenti. Osservando infatti che l'inizio dell'attività pensante deve scaturire dalla natura stessa di questa attività e che essa consiste appunto nell'unificazione e nella separazione, Cicerin conclude che il processo dialettico deve risolversi in quattro momenti diversi. Secondo lui, dunque, l'unità inizialmente posta (la tesi) si risolve, in virtù della natura di questo suo porsi, in due momenti opposti, e precisamente nell'opposizione del generale, — momento astratto dell'unificazione — al particolare, — momento astratto della separazione. Questa opposizione corrisponde all'antitesi nella triade hegeliana. Essa infine viene compresa nella suprema unità, che non è più unità di due momenti astratti, bensì sintesi concreta di questi opposti (la sintesi hegeliana).

È evidente però che, per quanto giustificata dal desiderio di mettere in luce ciò che nello Hegel rimaneva nascosto, cioè la duplicità intenzionale nell'affermazione della tesi — come unità in sè e come opposta all'altro, all'antitesi — questa modificazione, proposta dal Cicerin non è sostenibile, perchè riduce il procedimento dialettico ad un cerchio chiuso, nel quale il pensiero partendo da una unità, che si risolve per sè stessa in due opposti, non può non tornare alla posizione iniziale della sintesi dei medesimi momenti, contenuti già nella tesi. Così il pensiero dopo avere compiuto il suo percorso ritorna al punto di partenza e tutto il processo rimane perciò assolutamente formale e sterile.

Questa riforma della dialettica hegeliana ebbe nel sistema del Cicerin conseguenze profonde che lo costrinsero qualche volta a

distaccarsi dal pensiero del Maestro. Così Cicerin in base a questa sua dialettica riformata critica la posizione hegeliana dei rapporti fra filosofia e religione. La filosofia sta alla religione nel medesimo rapporto del pensiero puro all'unità della vita; in altre parole, il rapporto della filosofia con la religione è identico alla relazione di un principio astratto ed universale con l'unità concreta. Ecco perchè, se parlando astrattamente la filosofia è superiore alla religione, parlando però sinteticamente, cioè non fermandosi sulla sua superiorità puramente astratta, in quanto, come per tutte le affermazioni astratte poste in due momenti antitetici, essa deve di nuovo tornare all'unità concreta, bisogna riconoscere che la vera superiorità appartiene alla religione, come ad una sintesi suprema della vita, ad una unità concreta dello spirito.

***

Finalmente, nella Russia dei nostri giorni si potrebbe riconoscere nell'economia del sistema materialistico, proclamato dai comunisti come la filosofia ufficiale del socialismo, una certa influenza dell'hegelismo e, precisamente, della sua dialettica.

La dialettica dello Hegel fu accettata, come si sa, già dal Marx e dall'Engels, come la legge del dinamismo continuo e perciò come il principio teoretico del rivoluzionismo del loro sistema profondamente materialistico, oggettivistico e, dunque per sè necessariamente statico. Senonchè questa dialettica veniva in seguito ad urtare contro il sistema stesso, perchè non riusciva nè al Marx, nè ai suoi seguaci di interpretare un processo materiale e meccanicistico, dunque essenzialmente irrazionale, come processo dialettico. Una dialettica materialistica non esiste, è un controsenso, in quanto la materia è un principio puramente passivo, potenziale, che per sè non è nè determinante, nè formante.

I marxisti russi hanno seguito Marx ed Engels, i quali, secondo loro, avrebbero fatto le ultime e più radicali deduzioni logiche dal sistema dello Hegel, in quanto, avendo abbandonato tutto ciò che loro appariva in esso di superato, di spiritualistico, di determinato dalla mentalità reazionaria prussiana, essi hanno elevato l'elemento più efficace ed essenziale del sistema: la dialettica. « Il distacco del Marx e dell'Engels dalla filosofia dello Hegel avvenne grazie al loro ritorno, coll'aiuto del Feuerbach, al materialismo, che essi hanno esteso a tutta la conoscenza; d'altra parte, essi non hanno respinto semplicemente il sistema dello Hegel, ma hanno ritenuto

il momento rivoluzionario della sua filosofia: il metodo dialettico, rielaborandolo nel senso materialistico » (Deborin).

Infatti, ciò che nel sistema hegeliano doveva cadere, era, per i marxisti, il suo idealismo, perchè — in linea teoretica — esso impediva la realizzazione della tendenza fondamentale dello Hegel di dedurre tutto da un unico momento iniziale, in quanto infatti, rimanendo nell'idealismo, non era possibile dedurre qualche cosa di empiricamente concreto; in linea di pratica — perchè l'idealismo sembrava loro troppo antirivoluzionario, essenzialmente conservativo, pregno di spirito religioso, anzi addirittura chiesastico.

Ecco perchè, secondo i marxisti, il sistema del Marx e dell'Engels, che trasporta la dialettica hegeliana sul piano della metafisica materialistica e la intende come un principio immanente della realtà materiale, dovrebbe essere considerato come la fase definitiva di tutto il processo speculativo della filosofia moderna, scaturito dalla filosofia dello Hegel.

Gli sforzi dialettici dei nostri marxisti, tanto dei capiscuola, come Lenin e Plechanow, quanto dei loro seguaci dei nostri giorni, vengono indirizzati a mettere bene in rilievo questo lato rivoluzionario del sistema hegeliano e a precisare la sua funzione decisiva nel sistema materialistico del marxismo.

La dialettica dello Hegel fu chiamata «l'algebra della rivoluzione» appunto perchè essa è la più coerente e radicale teoria del progresso. «La vera importanza e il carattere rivoluzionario della filosofia hegeliana consiste precisamente nel fatto che essa una volta per sempre ci ha dimostrato come è assurdo ascrivere valore eterno ed immutevole a qualunque risultato del pensiero o dell'attività dell'uomo; — la verità sta nel processo stesso della conoscenza. Per la filosofia dialettica non c'è nulla di eterno, di assoluto, di santo » (Engels, *Feuerbach*, citato dal testo russo).

Affermata così, come un momento necessario nell'economia del sistema rivoluzionario, la dialettica riceve nel « materialismo dialettico » una funzione decisiva. E con ciò il sistema materialistico si risolve in tre rami principali: 1. la dialettica materialistica come metodologia generale; 2. la dialettica della natura, cioè il sistema del materialismo naturalistico; 3. la dialettica della storia, ovvero la concezione materialistica della storia.

Così, la filosofia si riduce alla dialettica, alla metodologia. « Possedere la dialettica » vuol dire per il massimo rappresentante di questo « materialismo dialettico », prof. Deborin, possedere la realtà stessa. La dialettica è, secondo lui, una scienza universale

delle forme del movimento, le quali sono ugualmente valide, e per la natura, e per la società, e per il pensiero umano.

L'errore dello Hegel, secondo il Deborin, sarebbe stato nel desiderio di ritenere la metafisica idealistica, anzi nel presentare la dialettica stessa come una legge inerente alla metafisica dell'Idea Assoluta, mentre in realtà la sua dialettica aveva annullato la metafisica. E, precisamente da questo punto di vista, il marxismo avrebbe fatto un grande passo avanti, in quanto cioè seppe dimostrare che la legge dialettica non si realizza se non nel materialismo.

« Se è necessario, come pensava Hegel, lasciare la realtà svolgersi da sè e in sè trovare le proprie determinazioni, allora è evidente che la dialettica non è conciliabile se non col materialismo » (Deborin). Il materialismo dialettico rappresenta perciò la verità ultima dell'idealismo dialettico.

Ma affermando in tal modo il valore del materialismo, il prof. Deborin e la sua scuola sono ben lungi dall'affermare senz'altro un sistema metafisico del materialismo. Più che la rivendicazione della metafisica materialistica, gli importa, ci sembra, di dare un sistema essenzialmente dialettico, in cui però l'eterno processo del divenire non debba risolversi in una affermazione puramente formale, vuota, bensì abbia un contenuto concreto, materiale. Cerca, insomma, il filosofo-marxista di non cadere in un semplificato materialismo meccanicistico, ormai definitivamente superato, e di scoprire nella realtà materiale, che è per lui un continuo processo dinamico, la legge immanente di questo suo farsi.

Ma questo tentativo di trattenersi al livello delle esigenze speculative del pensiero moderno, di salvare cioè il materialismo per mezzo della dialettica, e opporre all'assorbimento della dialettica nella metafisica (ciò che fu, come abbiamo detto, rimproverato allo Hegel) una specie d'inclusione della metafisica nella dialettica — questo tentativo, diciamo, non gli riesce affatto.

Non gli riesce anzitutto nell'ordine logico, in quanto egli in ultima analisi, non sa sfuggire al circolo vizioso, quando afferma che, mentre la concezione materialistica della natura e della storia è necessaria perchè sia possibile la dialettica, quest'ultima a sua volta è necessaria perchè possa esistere il sistema del materialismo scientifico (vedi: DEBORIN, *Dialettica e la scienza della natura*, ediz. dello Stato, 1929, pag. 30). Il difetto che è, del resto, inevitabile per ogni materialismo, che voglia affermarsi come sistema della vita, in quanto in tal caso bisogna che esso ad ogni costo identifichi dei principî, per natura opposti, uno essenzialmente statico

— la materia, e un'altro — dinamico — l'autonomo divenire della vita.

Ma anche dal punto di vista metafisico questo tentativo fallisce, perchè pure evitando, con la trasposizione della dialettica nell'oggetto materiale, il formalismo dell'attualismo idealistico, non trova il Deborin alcuna possibilità di avvalorare in modo soddisfacente questa dialettica oggettiva della materia; è costretto perciò a limitarsi ad affermare solo dogmaticamente l'identità delle forme del processo della natura con quelle del processo dello spirito.

Infine, non gli riesce questo suo tentativo nemmeno praticamente; perchè i marxisti stessi non credono di poter accettare questo «materialismo dialettico» e lo combattono energicamente, come una concezione troppo «filosofica» ed «idealistica», opponendogli il loro materialismo-meccanicistico e «scientifico».

***

Così la storia dell'hegelismo in Russia fu piena di amare delusioni, di drammatiche lotte spirituali. L'idealismo dello Hegel fu accolto in Russia con massima, sincera fiducia nel suo potere costruttivo e vitale, ma messo di fronte alla vita si rivelò, per un insieme di contraddizioni intimamente inerenti al sistema, assolutamente insufficiente. La speculazione filosofica dei Russi passò al realismo e basandosi su di esso da Wladimir Soloviev sino ai nostri giorni si è lavorato per fondare un nuovo originale, specificamente russo, sistema della filosofia. E sarà giusto, ci sembra, di chiudere questo nostro lavoro riportando una brillante pagina del Soloviev, dove in una forma irreprensibile viene formulato l'atteggiamento di questo primo realista russo di fronte all'idealismo dello Hegel (W. Soloviev, v. IX, p. 164):

«Ogni divisione esterna fra il pensiero e il suo oggetto (che è la verità stessa) è levata nell'hegelismo, ma vi è sorto un ostacolo interiore dalla presunzione di proclamare che il processo verso la verità è la verità stessa. Invece di dare al pensiero, come ad una forma assoluta, il contenuto assoluto della verità, fu proclamata a priori, come criterio di ogni attività filosofica, l'identità della forma col contenuto, mentre, in realtà, il contenuto puro è rimasto, come in Kant, dato empirico. L'hegelismo è grandioso, ma non come una grande corrente di acqua viva, che potrebbe portarci all'oceano; bensì come una grandiosa fontana, la quale, quanto più altamente s'innalza, tanto più precipitosamente ricade nel suo recipiente limitato,

la realtà empirica. Nell'hegelismo il soggetto filosofante più che altrove s'avvicina alla sua vera e definitiva determinazione, come la ragione diveniente della Verità. Ma, sollevato a questa altezza, sente le vertigini e follemente immagina che l'inizio del suo conoscere la verità sia l'inizio della verità stessa; che il suo sviluppo sia lo sviluppo della verità. Così, viene proclamata l'idea assurda della Verità diveniente dell'« Assoluto che si sviluppa ».

BIBLIOGRAFIA

Le principali opere consultate e citate nel lavoro:

STANKEVICH, *Lettere*, 1830-1840. Mosca, 1914.
ANNENKOV, *N. V. Stankevich, la sua biografia e la sua corrispondenza.*
STANKEVICH, *Opere*, 1890.
ANNENKOV, *Gli idealisti degli anni « 30 »*.
ANNENKOV, *Il decennio del* 1838-1848.
A. PIPIN, *Bielinski, la sua vita e la sua corrispondenza.*
N. MILIUKOV, *La storia dell'intellighenzia russa.*
N. MILIUKOV, *Le correnti principali del pensiero storiosofico russo.*
M. GHERSCENSON, *La storia della giovine Russia.* Mosca, 1908.
M. FILIPPOFF, *Il destino della filosofia russa,* nella rivista « La ricchezza russa ». 1894.
IVANOFF-RASUMNIK, *Storia del pensiero sociale russo.* V. I°, P. 1908.
C. VIETRINSKI, *Gli anni « quaranta » del sec. XIX.*
C. VIETRINSKI, *Herzen.* P. 1908.
A. KORNILOV, *Gli anni di gioventù di M. Bakunin.* Mosca, 1915, ediz. Sabascnikoff.
A. KORNILOV, *Le pellegrinazioni del Bakunin.*
Le opere del BIELINSKI, del HERZEN e del BAKUNIN (in russo).
B. CICERIN, *I principii fondamentali di logica e metafisisa. — La scienza e la religione.*
W. SOLOVIEV, *Opera omnia*, vv. II e IX, l'edizione seconda di A. Radlov.
T. MASSARYK, *La Russia e l'Europa.* Trad. in ital. di E. Lo-Gatto, 2 V., Napoli, 1912, a cura dell'Istituto per l'Europa Orientale.
B. JAKOVENKO, *Filosofi russi*, ed. « La Voce ». Firenze, 1925.
RADLOV, *La storia della filosofia russa*, p. 1921.
G. SPETT, *La concezione del mondo del Herzen*, p. 1921.
A. DEBORIN, *La dialettica e la scienza della natura.* Mosca, 1929.
LENIN, *Della dialettica*, Opere, V. XIII.
DEBORIN, *Marx e Hegel*, nella raccolta « Filosofia e il marxismo » M. 1926.
DEBORIN, *Hegel.* L'articolo della Grande Encicopledia Sovietica, 1929.

Dobbiamo inoltre notare il lavoro magistrale del Prof. G. A. ILIIN « *La filosofia dello Hegel, come dottrina della concretezza, di Dio e dell'uomo*, 2 vol. 1918. — Questa importante monografia è, senza dubbio, una delle più originali nella letteratura hegeliana. Però, dato il suo carattere prevalentemente storico-filosofico e la sua relativamente limitata, per causa d'avvenimenti politici, ripercussione sulla speculazione filosofica russa, noi non crediamo di doverne parlare qui, in questo nostro saggio dedicato espressamente alla storia dell'« Hegelismo », come tendenza integrale, e ci riserviamo di trattarlo in un altro lavoro.

JOSEPH ENGERT
ö. o. Hochschulprofessor für Philosophie p. t. Prorektor
Phil. - Theol. Hochschule von Regensburg

DIE GRUNDPROBLEME DES PHILOSOPHISCHEN DENKENS UND HEGEL

Es ist die Eigenart des philosophischen Denkens, damit des menschlichen Denkens überhaupt, alles Gegebene in Natur und Geisteswelt in logische dh allgemein giltige und notwendige Zusammenhänge zu verwandeln. Das mathematische Denken in seiner restlosen Rationalität und logischen Geschlossenheit ist so immer das Urbild aller Erkenntnis gewesen. Man übersah zu leicht die Tatsache, dass auch diese mathematischen Folgezusammenhänge in ihrer *Existenz* abhängig sind von dem Dasein eines Geistes, der sie denkt, also verursacht; und dass in den rein mathematischen Zusammenhängen kein Geschehen in Frage kommt wie in der Natur, sondern nur die logische Geschlossenheit. Das Kennzeichen der Rationalität heisst deswegen hier Richtigkeit, nicht Wahrheit. Und doch ist die Frage: Warum existiert und geschieht überhaupt etwas? die Kernfrage alles Denkens, und diese ist die ganz ursprünglich treibende Kraft in aller philosophischen Bemühung.

Es erscheint mir nun für Hegel charakteristisch, dass er — freilich veranlasst von der ganzen zeitgeschichtlichen philosophischen Bewegung seit Descartes, Leibniz und Kant, in welche er hineingestellt war — die philosophische Kernfrage in der Form stellte: Wie ist *Wissen* möglich? Aber das Ziel ist auch hier, zu erklären: Wie ist dieses Wissen, das als solches, nämlich als Erfahrung, bloss zufällig oder kontingent, durch das Dasein eines menschlichen Geistes mit Sinnesorganen und Erkenntniskräften bedingt ist, als eine innere Notwendigkeit zu betrachten? Des Näheren gewinnt die Frage bei Hegel dreifache Gliederung und Aufgabe:

1) die Natur in ihrer restlosen Logizität und Rationalität zu begreifen;

2) die Zufällikgeit des Wissens in eine Notwendigkeit zu verwandeln;

3) das Wissen überhaupt zu verstehen in seinem Verhältnis zum Sein als dessen « Erscheinung » oder « Erkennung » dh als das seiner selbst Bewusstwerden eines Wesens.

Nach Hegels Meinung war Kant in der Lösung der drei Fragen auf halbem Wege stehen geblieben:

1) die Natur hatte ein wissens- und vernunftfremdes Element behalten — das Ding an sich als Noumenon dh als Grenze des Erkennens;

2) die Zufälligkeit des Wissens war bedingt geblieben durch die Abhängigkeit vom Sinnfälligen, also in Grenzen eingeschlossen;

3) das Wissen selbst war lediglich Selbstentfaltung der menschlichen ratio zum System der Kategorien oder Aussageweisen; diese Selbstentfaltung war am Ende das System der Wissenschaft überhaupt, nicht aber das Ganze des Lebens überhaupt.

I.

Kant selber hatte allerdings sein kritisches Geschäft gerade darin gefunden, weise die Grenzen unseres Erkennens abzustecken, gegenüber dem rationalistischen Anspruch, das absolute Wissen zu haben und zu sein. Aber für Hegel war damit, wie für Fichte und Schelling, das Problem, dass all unser mesnchliches Erkennen bedingt ist, auf der ganzen Linie gestellt, und es erhob sich die ganze dämonische Kraft des Erkenntnistriebes, diese Bedingtheit, diese Grenzen zu überwinden.

Das Problem des *Erkennens* lautet: All unser Erkennen ist ursprünglich und wesenhaft *Erfahrung* dh abhängig von dem Dasein eines Subjektes, das erkennt; und von dem Dasein eines Objektes, das erkannt wird. Sie ist also bedingt durch unsere Sinne. Das Wissen und die Wissenschaft selber ist notwendiger und allgemeingiltiger Zusammenhang von Erkenntnissen gemäss Grund und Folge. Stützt sich die Erkenntnistheorie lediglich auf den Ursprung der Erkenntnis aus den Sinnen, dann ist Empirismus und Sensualismus die richtige Theorie; wobei allerdings das Notwendige und Allgemeingiltige übersehen wird, das unsere Erkenntnisse unabhängig von der Sinneserfahrung zeigen. Richtet sie das Auge gerade auf dieses Notwendige und Allgemeingiltige, so wird die Theorie Rationalismus sein müssen, um die Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit zu erklären, insofern eben die ratio des Menschen der Ausdruck des Innerlichen oder des Wesens der Dinge ist. Irgendwie

muss dann natürlich der ordo et connexio idearum parallel (Descartes) oder gar identisch (Spinoza) mit dem Wesen der Dinge selbst sein, dem ordo et connexio rerum. Die rationes oder die Begriffe sind dann das ὄντως ὄν oder das allein Wirkliche. Der Ursprung und die Abhängigkeit der Erkenntnis aus den Sinnes-Gegebenheiten wird in diesem Falle als bedeutungslos auf Seite geschoben.

Was Hegel — hierin ein getreuer Nachfahre Kants — will, ist gerade die « Befestigung » der Erfahrung in ihrem Ursprung *und in* ihrer Allgemeingiltigkeit, als gerade in ihrer Sonderart. Kann eingesehen werden, dass die Erfahrung in ihrer besonderen meschlichen Form notwendige Form des Wissens überhaupt ist, dann hat sie den Rechtsgrund ihrer Existenz samt ihrer Eigenart in sich, und kann durch Deduktion aus dem Wesen des Wissens überhaupt dargetan werden. Der Widerstreit zwischen Empirismus und Rationalismus ist aufgehoben. Zu diesem Zwecke wird ein Standpunkt gewonnen, der über beiden steht, also auch über Kant hinaus, der eher noch den Gegensatz vertieft hatte, weil er das Ding an sich oder die ausserhalb des Menschen stehende Natur zur Grenze des Erkennens gemacht. Und doch gibt es Natur schon nach Kant nur als die notwendige Verknüpfung der sinnlich vorgestellten Gegenstände; also verbindet beide — Natur und Erkenntnis — das Wissen an sich. Somit wird das « Ding an sich » als unnütze Verdoppelung der Natur ausgeschieden, und es handelt sich nur noch darum, das Wissen in seiner Sonderart abzuleiten. Fichte hatte das Wissen als eine ethisch freie Tat erklärt « Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung ». Die darin liegende Abwertung der Natur überwand Schelling. Zumal in seiner ersten Periode sah er im Ich die absolute Selbstmacht, welche alle Realität unbedingt setzt; das Wesen des Wissens ist die absolute Identität von Subjekt und Objekt, a priori und ursprünglich im Absoluten, das sich durch Entgegensetzung entzweie. Hegel erkannte richtig: Es lässt sich bei Schelling kein logischer Grund finden, der das Absolute zu dieser Selbstentzweiung veranlasse, überhaupt das Absolute in seinem Dasein erkläre: Es komme wie aus einer Pistole geschossen.

Das Problem lautet für Hegel: Die Natur ist Begreiflichkeit dh nach Hegel Geistigkeit oder Geisthaftigkeit, welche sich noch nicht selbst begreift; der Geist ist Tat des Begreifens, welche sich zur Welt zurückwendet; wie ist die Zuordnung der beiden zu einander *logisch* zu verstehen, damit als eine notwendige und allgemein-

giltige zu erklären? Das Mittel ist der *Begriff*, insofern dieser das Wesen der Natur und des Geistes darstellt also in dieser Hinsicht bei beiden identisch; zugleich auch Dynamik oder vorwärtstreibende Kraft ist: der Geist ist nicht ruhig, bis er ihn ganz « begriffen » dh in den einzelnen Momenten und in seiner Ganzheit eingesehen hat. Begriff ist in der Natur als latentes oder potentielles Wissen, im verwirklichten (meschlichen) Geiste als dessen ausgesprochenes Sein. Somit kann das Wissen begriffen werden, als der Weg vom potentiellen über die (immer nur zeitweilige) Realität im menschlichen Geist zum aktuellen oder idealen Sein. So stellt die Realität des Begriffes im erkennenden Geist gleichsam die Mitte dar, welche *logisch* nach vorwärts und rückwärts schaut: *wenn es* ein Wissen an sich gibt, dann muss es so begriffen werden. Derselbe Begriff ist auch die Dynamik des Erkenntnisprozesses; denn jeder reale Begriff ist gleichsam eine Cäsur, ein Einschnitt oder Knoten des Erkenntnisprozesses, der aus sich wieder vorwärtstreibt, weil der einzelne Begriff immer wieder von neuem sich auflöst: der Erkennende ist nie ganz zufrieden mit dem einmal erfassten Begriff, und so ist der Erkenntnisprozess unendlich, nur idealiter eine Ganzheit. Weil diese ganze Theorie der Erkenntnis nur eine logische Entfaltung der Prämissen des Erkenntnisprozesses darstellt, kann der Weg auch umgekehrt aufgefasst werden und ist mit sich selbst identisch. Wie in der Gleichung $2 + 2 = 4$ die beiden Glieder vertauscht werden können, und in der Ausgliederung die Identität ersichtlich wird: es handelt sich immer um dieselben 4 Einheiten. *Wahrheit* ist also der zu sich selbst im Menschen gekommene Begriff, in ihrer zeitlich bedingten Verwirklichung immer nur relativ. Somit ist auch das Kriterium für die Wahrheit der ganzen Hegelschen Konstruktion der Erfahrung die logische oder rationale Richtigkeit, mit der der Sinn und geistige Gehalt der Erfahrung dargelegt wird. Die Erfahrung selbst ist aber absolute Spontaneität, weil der Begriff als das reale Wissen aus sich selbst immer vorwärtstreibt.

Die Lösung des Erkenntnisproblems ist, kurz gesagt, diese: Hegel bildet an Hand der Erfahrung die Abstraktion Begriff an sich. = Wissen als die logisch geforderte Identität von Natur und Geist; ebenso legt er an Hand der Erfahrung in diesen Begriff an sich die absolute Spontaneität oder Dynamik, mit welcher der Begriff im empirischen Geiste wirkt. Das Ende lautet: Alles Wissen ist Leben oder absolute Spontaneität dh Drang sich zu äussern. Es muss sich äussern, wenn es nicht in der Nacht des Absoluten bleiben, nicht in Widerspruch mit sich selbst geraten, sich nicht

selbst vernichten will. Die leitende Erlebnisgrundlage scheint mir zu sein: Wie im Menschen der Begriff zB des ebenen Dreiecks zunächst diffus aufgenommen, dann objektiv zwecks kritischer Untersuchung aus ihm herausgestellt und in seine Einzelmomente aufgelöst wird, bis die mit ihm gegebenen logischen Sachlichkeiten ganz begriffen, gleichsam mit dem Geiste identisch geworden sind und doch immer wieder in neuer Untersuchung vorwärtstreiben: so treibe auch das Wissen oder der Begriff an sich als absolute Spontaneität dazu, sich selbst gegenüberzustellen, um wieder in die begriffene Einheit zurückgenommen zu werden — immer in unendlitchem Prozess. In grandiosem Systembau erfasst nun Hegel midieser Abstraktion Wissen an sich = absolute Spontaneität oder Leben dh geisthafter Prozess nicht nur die Selbstbewegung der menschlichen Wissens (in seiner « Phänomenologie »); sondern auch die Statik oder das System der Kategorien als das Wesen des absoluten Geistes (in seiner « Logik »), und vor allem die Entfaltung des absoluten Geistes als des lebendigen Wissens in der Natur- und Geistesphilosophie: Die Welt ist das Zuselbstkommen des Geistes aus dem Insichsein oder aus der unbewussten Geistigkeit über das Anderssein oder die Natur zum Fürsichsein oder zum bewussten Geist (im Menschen), zur bewussten Geistigkeit. Das heisst mit anderen Worten: Alles Geistige ist wesenhaft « Erkennung », reine Tätigkeit des Erkennens, das seine Erkenntnisobjekte selbst setzt.

Die Sache ist also diese: Während Kant hervorhebt: Das Wissen des Menschen ist nur faktisch und kontingent dh es setzt die Eigenart des wissenden Menschen und vor allem dessen Existenz vorauserklärt Hegel: Das Wissen an sich selbst ist unbedingt, und da es kein Wissen ohne Existenz, ohne Aeusserung seiner selbst gibt, so folgt die Existenz des Einzelnen als Objektes mit Notwendigkeit aus dem Wissen das an sich absolute Spontaneität oder Leben ist.

Wir wollen gleich sagen: Hegel hat mit seiner grundsätzlichen Forderung, dass die Natur in ihrer Ganzheit begreiflich ist, die Grundlagen für den modernen Wissenschaftsbegriff gelegt. Er hat auch die moderne Sachlichkeit begründet, den Typ des Forschers geschaffen, der unbeirrbar, vollkommen in seinem Objekt aufgeht, um dieses möglichst vollständig sich zu eigen zu machen, mit diesem gleichsam identisch zu werden zu vollständigster Erfassung der mit dem Gegenstand gegebenen logischen Sachlichkeiten.

Die *Kritik* hat vor allem das wirkliche Ergebnis Hegels festzustellen. Was uns Hegel in Wirklichkeit gibt, ist nichts anderes als der Sinngehalt dessen, was im Begriffe Erkenntnis liegt. Diesen

hat er gewonnen durch «Abhebung» von der konkreten Erscheinungsform des Wissens; dann hat er ihn verselbständigt und in seinen logischen Gegebenheiten ausgewickelt. Man kann darauf hinweisen, dass er mit solcher Methode gar nicht den Wissensvorgang in seiner Ganzheit erfasst, dass die Bedeutung der Sinne nicht genügend zur Geltung kommt. Man wird besonders auf die Subreption aufmerken, durch welche in den Begriff des Wissens = reine Geisthaftigkeit oder in diese rein logische Auseinanderlegung des Begriffes Erkenntnis die Dynamik oder Spontaneität hineingekommen ist: Dem Begriff als solchem, als logischer Grösse liegt gar nicht an irgend welchem Geschehen; er ist einfach als solcher da oder nicht da, so wenig wie im Begriffe des ebenen Dreiecks eine Forderung liegt, entwickelt zu werden. Das geschieht doch nur im Zusammentreffen mit dem tätigen Geiste, der unabhängig von ihm dazu kommt. Schon damit ist die Theorie, welche Theorie des faktischen Erkennens sein will, nicht mehr notwendig und allgemeingiltig; die Richtigkeit der Theorie ist zerbrochen.

Das Wesentliche ist jedoch dieses: Es ist kein Zweifel, dass die Kernfrage des Erkenntnisproblems: wie ist Wissen, und zwar das menschliche Wissen in seiner Doppelheit Sinneserfahrung oder Natur, und Allgemeingiltigkeit oder Geisthaftigkeit möglich? nur dialektisch dh durch eine logische Operation mit dem Begriffe Wissen = absolute Spontaneität gelöst ist. Diese logische Operation besteht in dem Aufsuchen der transzendentalen Bedingungen, unter welchen Wissen oder Erfahrung von der Natur möglich ist. Dabei wird diese Explikation der logischen Bedingungen wegen ihrer logischen Geschlossenheit als Erklärung auch für das Dasein der Erfahrung genommen, weil sie die Kennzeichen einer richtigen Theorie (nämlich Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit) an sich trägt. Aber es ist immer wieder die unausgesprochene, daher als selbstverständlich hingenommene Voraussetzung: Wenn es ein solch absolutes Wissen gibt. So ist die *wirkliche* Antinomie im menschlichen Wissen, die durchgängige Abhängigkeit desselben sowohl von den Sinnen (im Ursprung) als auch von den Ideen (in der Geltung) nicht gelöst, sondern nur verdeckt. Es handelt sich für das allein massgebende, weil uns allein bekannte empirische Faktum nicht darum, ob das Wissen und Leben an sich Existenzen schafft, sich selbst setzt; sondern um das menschliche Wissen — und dieses setzt keinerlei Realitäten, die in ihrer Existenz ausserhalb desselben und von ihm unabhängig sind: Die Grössen der Mathematik sind gebildet aus Anlass von Erfahrungen und existieren, rein als solche betrachtet, nur im menschli-

chen Geiste — anders als die Natur. Es ist also gar nicht die Frage, ob das Wissen oder Denken überhaupt und an sich eine Existenz notwendig in sich schliesst — sondern dass das menschliche Wissen samt der Existenz des erkennenden Subjektes und samt der Eigenart von dessen Erkennen als ein notwendig mit Existenz verbundenes Wissen dargetan werde.

Kant würde — gemäss seinen Grundlagen — darauf erwidern. Von einem Wissen oder Denken an sich, einer reinen Geisthaftigkeit bzw von dessen Beschaffenheit oder innerem Wesen haben wir keinerlei Erfahrung. Sondern Hegel schliesse aus einem abstrakten, rein logischen oder geltenden Begriffe des Denkens an sich auf die Existenz eines solchen Wissens oder einer Geistigkeit an sich — ungefähr so, wie wenn jemand aus der mathematischen Definition des ebenen Dreiecks an sich auf das Vorhändensein eines solchen ausserhalb des denkenden Subjektes in seiner reinen Gegebenheit, ohne raumzeitliche Bestimmungen schliessen würde. Das ist jedoch gerade das Ergebnis der Kantschen Kritik der reinen Vernunft: Aus der bloss logischen Gegebenheit auf die existentielle, ausserhalb des denkenden Subjektes, ist nie und nimmer ein Schluss möglich. Das ist gerade das, was er *Ontologismus* nennt, dh der Schluss aus dem Wesen auf die Existenz, den er für alle Zeiten als unmöglich dargetan hat. Es ist aber keine Ueberraschung, dass nun Hegel den ontologischen Gottesbeweis wieder aufgeweckt hat.

Aristoteles, und in tieferer Auswertung ihm folgend Thomas, haben deswegen diesen Ontologismus ebenso klar wie sicher abgelehnt: Die Antinomie im (erfahrungsmässigen) Wissen (des Menschen), also der Gegensatz zwischen Aposteriori des Ursprungs und Apriori der Geltung, muss rückhaltlos anerkannt werden und Nic. Hartmann nennt insofern mit Recht Aristoteles einen Dialektiker wider Willen. Er findet darin auch den tiefen Gegensatz zwischen Aristoteles und Hegel, dass Aristoteles das Antinomische einfach als real setze — aber er sieht nicht die Tragweite dieses Gegensatzes (Aristoteles und Hegel, Beitr. z. Phil. des deutschen Idealismus 3, S. 9). Die bloss logische Operation und Abstraktion, die bloss dialektische Lösung täuscht eine Lösung vor, und ist mit ihrem ständigen Wechsel der Standpunkte ein Sprung ins Dunkle, in Wirklichkeit ein Verzicht auf Lösung. Wir setzen also das Faktum: menschliche Erkenntnis in ihrer Existenz und Sonderart als die erfahrungsmässig gegebene Antinomie und das erklärungsbedürftige Faktum schlichthin voraus. Von diesem Faktum in seiner Gesamtheit schliessen wir auf ein anderes, nicht sinnfällig gegebenes Faktum.

nämlich auf das göttliche schöpferische und urbildliche Erkennen, welchem das menschliche Dasein und Beschaffenheit verdankt. Und auch dieser Scluss ist nicht so zu nehmen — wie Hegel meint — dass nun auch das göttliche schöpferische Erkennen selbst notwendige existenzielle Ergänzung zum menschlichen Erkennen sei; als ob das göttliche Erkennen nicht ohne das menschliche Erkennen existieren könne. Dem widerstreitet die durchgängige Kontingenz des menschlichen Erkennens, gegen welche sich das göttliche ausschliessend verhält. Sondern *wir* erkennen nur das Dasein des göttlichen Erkennens vom menschlichen her. Das göttliche Erkennen ist in sich selbst wesenhaft und notwendig daseiend; das menschliche Erkennen allein ist durch das göttliche bedingt, von diesem abhängig und daher frei geschaffen.

Dieser Schluss auf die Beschaffenheit des göttlichen Erkennens, dass es wesenhaft daseiend ist, ist bereits rein dialektisch-spekulativ gewonnen: Erst nachdem das Faktum des göttlichen Erkennens genügend dargetan ist, kann versucht werden — per analogiam — das göttliche Erkennen in seiner Wesensart darzulegen, als ein idem esse et existere; wobei die Inadäquatheit dieser Wesenserkenntnis stets anerkannt bleiben muss. Hegels Aussagen über das Erkennen an sich haben hier ihre Stelle; aber er übersieht, dass dieser dialektisch-spekulative Schluss auf die Beschaffenheit des Erkennens an sich jenen auf die Existenz eines solchen Erkennens zur Voraussetzung hat, dass es folgerichtig keine Identität, nicht einmal Gleichheit, sondern nur Analogie zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen gibt.

Die andere Frage ist diese: Wie kommt Hegel zu seiner Lösung des Erkenntnisproblems, welche das zufällige und kontingente menschliche Wissen schlichthin zu einem Sonderfall des Wissens an sich macht, im Grunde mit diesem identisch?

Das ist seine dialektische Methode. Sie beginnt mit einer « intellektuellen Anschauung », wie bei Fichte und Schelling, vergleichbar mit der Aristotelischen Abstraktion, um das « Wesentliche » heraus- oder « abzuheben ». Das hat Nic. Hartmann besonders betont. Damit ergibt sich eine formale Identität des erfahrungsmässigen Erkennens mit einem Erkennen an sich, und diese Erkenntnisform wird nun in ihrer Identität genommen, um in dialektischer Logik die mit dieser Form gegebenen logischen Voraussetzungen eines Erkennens an sich herauszustellen. Jenes « Wesentliche », das Hegel von der Erkenntnisform abhebt, ist das Tätige am Wissen-dieses wird — ohne jede weitere Rücksicht auf die mit dem erfah-

rungsmässigen Wissen nach dazu gegebenen Beschaffenheiten, nämlich ohne die Antinomie zwischen Ursprung und Geltung — von Hegel verabsolutiert, seiend gesetzt, in den logischen Voraussetzungen expliziert, und die ganze Operation gewinnt seinshafte Geltung: Insoferne das menschliche Wissen in dieser einen Seite seines Wesens seiend, tätig und objektschöpferisch ist, wird es identisch mit dem Wissen überhaupt gesetzt; so sehr es dies in anderen Momenten seines Wesens nicht ist. Insbesondere: weil das menschliche Wissen gemäss unmittelbarer Erfahrung ontisch ist, wird auch das göttliche als ontisch mit denselben Wesenseigenschaften gesetzt. Denken und Sein werden identifiziert, das menschliche Erkennen und Sein wird zum Sonderfall des Wissens und Seins überhaupt. Form und Dasein des Erkennens werden identisch, die Logik wird zur Ontik. Aristoteles dagegen bleibt grundsätzlich bei der faktischen Antinomie der Erfahrung stehen und sucht für dieses Phänomen die « Rettung » dh die Theorie der Erfahrung, um das Gesamtgefüge der Erfahrung in Erkenntnistheorie umzuwandeln. Die Reste dialektischer Operation in der Aristotelischen Erkenntnistheorie aus der Metaphysik der Erkenntnis sind dieser Grundhaltung gegenüber bedeutungslos. Aristoteles hält die Form der Erkenntnis von aller Faktizität der Erkenntnis ab. Seine Logik ist Organon, nicht Ontik. Das hat Nic. Hartmann bei seiner Gegenüberstellung von Aristoteles und Hegel übersehen.

Es ist natürlich, dass hier ein besonderes Erlebnis, damit eine besondere Erkenntnishaltung jeweils bei Hegel und Aristoteles gegeben ist. Hegel nimmt von der Wirklichkeit des Erkennens nur das Eine, welches dem reflektierenden Menschen zunächst liegt, das Erlebnis der begrifflichen Erkenntnis, als Erkenntnis-Erlebnis überhaupt. Für ihn ist Höhepunkt des Erkennens die rationale Ekstase oder das Erlebnis der Begriffserkenntnis in welcher nicht das Ich mit seiner bewussten Unterscheidung von Subjekt und Objekt führt, sondern das « Es denkt » der Idee an sich, der Begriff zuerst als Potentialität im Ich über seine « Entzweiung » in den einzelnen Begriffsmomenten oder über die Negation der Einheit zur erfassten Idee und deren Synthese. In dieses Erlebnis geht die ganze Erkenntnis mit ihren verschiedenen Kategorien und Momenten, auch die aussermenschliche Wirklichkeit, ein, weil sie ja nur auf diese Weise für ihn Wirklichkeit ist. So schaut Hegel nur die Form am Inhalt, nur das Allgemeine im Besonderen, die Ideen an sich und scheidet die Besonderungen als das rein Faktische, im Verhältnis zu den Ideen das Nichts-seiende, aus. Hegels Wesen ist θεωρία,

Schau des Allgemeinen, das für ihn das allein Wirkliche ist: Hegel ist Mystiker des Rationalen, der begrifflichen Erkenntnis. Aristoteles dagegen nimmt die Erfahrung, wie sie in ihrer Gesamtheit und an sich ist. Sein Auge haftet am Faktischen und den Besonderungen. Für ihn ist das Individuelle zunächst wirklich, das Allgemeine nur in den Vereinzelungen real, an sich dem menschlichen Geiste transzendent, so dass es diesem als eine anzuerkennende Geltung gegenübersteht. Aristoteles ist Kritiker der Erfahrung, sein Wesen κρίνειν, Unterscheiden. Für Hegel gibt es nur *ein* grundlegendes Erkenntnisprinzip, das der Identität logisch-rationaler Zusammenhänge. Für Aristoteles heisst die Grundlegung Prinzip des Widerspruchs oder der Unterscheidung; die logischen Zusammenhänge sind das Zweite, und doch so, dass die Wirklichkeit nie ganz in rationale Zusammenhänge eingefangen werden kann: Die Materie und das Individuelle sind alogisch.

Wenn wir von der Hegelschen Sonderart des Begriffserlebnisses absehen, und nur an das « Es denkt » der rationalen Idee denken, dann sind die Verbindungslinien dieser rationalistischen Mystik zur stoischen Gleichsetzung von πνεῦμα und λόγος, wozu noch, wie bei Hegel, die Identification von ὕλη (Materie) mit Geist und Begriff, und für deren völlige Auflösung kommt, zur Plotinischen Ekstase, zur Einheit des intellectus agens im arabischen Xenopsychismus, zu Spinozas amor dei intellectualis leicht zu ziehen. Die Auffassung, dass das Wissen = Leben überhaupt sei, hat in den petites perceptions der Monaden bei Leibniz ihr Urbild. Der Aristoteliker Trendelenburg, welcher die Bewegung des Dialektischen nur als ein Abbild des Kosmologischen oder Ontischen im menschlichen Denken erkannte, bedeutet deswegen den Beginn der Gegenströmung gegen Hegel im philosophischen Denken der Neuzeit.

II.

Es mündet an diesem Punkte das Problem des Erkennens unmittelbar in das Problem der Existenz ein. Denn im Erkennen werden wir unserer Existenz bewusst und reflektieren darüber; unsere Existenz ist wie unser Sein. Das Problem der Existenz lautet: Wir sind in unsere Existenz hineingestellt als in eine Tatsache, ohne dass wir gefragt wurden, ob wir wollen oder nicht; ja wir könnten auch nicht sein. Das Denken und die Philosophie im besonderen fragt: Kann ein Grund ausfindig gemacht werden, der die Notwen-

digkeit unserer Existenz samt deren Wesens-und Sonderart erweist, damit auch der mit uns und um uns gegebenen Tatsachen mit deren geisthafter Eigenart? So dass aus diesem Grunde auch das Sosein oder die besondere Art unserer Existenz und ihrer Welt folgt? Damit wäre die blosse Zufälligkeit und Tatsächlichkeit unseres Daseins und der Welt eingesehen und aufgehoben durch eine Notwendigkeit.

Kant sieht auch in dieser unserer Tatsächlichkeit samt der besonderen Form unseres Erkennens ein Letztes, Unerklärbares, das durch keine wissenschaftliche Kategorie zu erfassen ist. Es ist bei ihm ebenso für die Welt, und das ist der letzte Sinn seiner Kritik der Gottesbeweise, der Paralogismen und Antinomien: die Logik seines an Newtons Physik gebildeten Wissenschaftsbegriffes hat keine Kategorie für eine Erschaffung aus Freiheit, soweit dafür die (sinnfällige) Erfahrung fehlt.

Das bedeutet: Wie für die Erkenntnis als Letztes und Unerklärbares, als Grenze, die Abhängigkeit von der (sinnfälligen) Erfahrung bleibt, so bleibt auch die Natur als solche, als Ding an sich dh in ihrer reinen Gegebenheit ein Letztes, Unerklärbares, das der rationalen Auflösung dh der Einfügung in einen notwendigen und allgemeingiltigen Zusammenhang widersteht, weil eben der menschliche Geist nicht das Ding an sich erfahren kann. So hatte Kant wiederum klug die letzte Antinomie der Wirklichkeit abgesteckt, den Gegensatz zwischen einfacher Gegebenheit und rationaler Erkenntnis.

Aber er hat den Begriff der Freiheit als Selbstbestimmung oder als absolute Spontaneität. Ebenso hat er den Begriff Natur verstanden als den Zusammenhang der Erscheinungen, soweit sie gegeben sind, nach notwendigen Regeln dh nach Gesetzen. Desgleichen den Begriff Geist, der soviel bedeutet wie System der Kategorien, um diesem Zusammenhang Regel und Gesetz dh Ausdruck zu verleihen.

Hegel sieht in diesen letzten von Kant geschaffenen Begriffen die Dualität Natur und Geist prinzipiell überwunden. Indem er den Begriff oder vielmehr die Erfahrung Natur in ihrer reinen Gegebenheit als eine zufällige Erfindung des westlichen Nordens ausschaltet (Hegel weiss also nicht, dass dieser Begriff Zufälligkeit von Aristoteles stammt), und indem er einen Standpunkt sucht über Kant hinaus, vor der Trennung in Natur = Zusammenhang der Erscheinungen, und Geist = System kategorialer Erkenntnisse, erklärt er: Die Sache ist nur, weil sie ist; dieses Sein ist ihre Wahrheit, und das Bewusstwerden im realen Geiste ist ihre Wirklichkeit. Logisch gesehen, steht also vor beiden das reine Sein, das in sich zugleich Logik und reine Geistigkeit und absolute Spontaneität ist,

und in dieses reine Sein oder die Geistigkeit gehen dann die letzten Kantschen Begriffe Natur und Geist restlos ein. Die beiden Sphären Natur und Geist werden getrennt, ebenso auch vermittelt und überhaupt übergriffen durch die kategoriale Sphäre, durch den echten Begriff oder Logos, der in beiden voraussetzungsgemäss identisch sein muss; so dass jede in ihm ihre Wahrheit, ihre Wirklichkeit und ihre (bewusst gewordene) Idee findet.

Es erscheint also folgendes Bild des Werdens bei Hegel: Die Denkform, die reine Geistigkeit oder Logik an sich ist als absolute Spontaneität aus sich tätig, erlangt Realität dh Vereinzelung im menschlichen Geiste in der Form des Begriffes, bis sie als Idee im menschlichen Geiste sich selbst erfasst und mit diesem indentisch wird. So ist Wahrheit immer nur ein Allgemeines, und im Individuum ist nur soviel Wirklichkeit als es Verwirklichung einer Idee ist. Der Prozess ist immer ganz im Einzelnen und nie vollendet, weil unendlich und immer sich selbst realisierende Idee. Ebenso muss nach Hegel die Natur begriffen werden. Jene absolute Spontaneität setzt als Wissen sich selbst zum Objekt dh ausser sich als Natur und Materie — so dass Materie ganz in Objektsein aufgelöst ist; diese Begreiflichkeit wird im erkennenden Bewusstsein Begriff und schliesslich selbstbewusste Idee. Das verbindende Band oder vielmehr die Identität wird sichtbar in den Kategorien oder Begriffen, welche im Prozess der Weltwerdung des Geistes, und der Geistwerdung der Welt identisch erscheinen; weil nur der Begriff als solcher seiner Struktur nach begriffene Vernunft ist. So geht der erkennende Geist mit demselben Inhalt und derselben Triebkraft in den Prozess des Werdens ein, und wird mit diesem identisch. Die beiden Prozesse oder vielmehr der eine Prozess wird ganz als Erkennen aufgebaut; daher ist er nur logisch als ein rationaler Zusammenhang zu verstehen, der sowohl vorwärts wie rückwärts betrachtet werden kann: vom Geist zur Welt und von der Welt zum Geiste. Die treibende Kraft in beiden, mith sich identischen Prozessen ist die Dialektik der Logik, die dialektische Methode; der Begriff die zeithaft gewordene Idee und die Zeit zugleich: die Geschichte ist die zeithaft gewordene Dialektik der Begriffe. Wir können das Ganze auch so ausdrücken: Indem Hegel (schon in seinen Jugendschriften) die Aequivokation Wissen = Erkennung oder reines Leben durchführt, sucht er das Letzte, Absolute *vor* aller Differenzierung in der Tatsächlichkeit. Er sagt: Weil alles Leben = Wissen ist, so ist das Letzte das reine Geistsein des Geistes, wie ein « Wesendes » — um einen modernen Ausdruck zu brauchen —,

das zugleich seinem Wesen nach ein (geistig) Tätiges ist. Als solches setzt es sich selbst aus sich heraus zum Anderssein dh es « negiert » sich zum Objekt oder Natursein, um durch Bejahung zum bewussten Geiste zu werden, der alle Unterschiede in der reinen Synthese (des Begriffes) wieder in sich zurücknimmt, « aufhebt ». Wir können den Gesamtprozess auffassen als einen Abfall des Geistes von sich, und eine Rückkehr zu sich. Wir können ihn auch auffassen als einen Weg der Welt zum Geist, und wieder zur Welt. Beide Gesamtprozesse sind sowohl identisch als nicht identisch; insofern nämlich die eigentliche « Welt » dh die Materie nur die unmittelbare Kehrseite des abstrakten Geistes und eins mit ihm ist. Oder eigentlich: Von dem einen Standpunkt aus gesehen ist Materie der logische Gegensatz zum Geiste; während sie vom anderen reine Begreiflichkeit, also doch Geistigkeit ist. Von einem Punkte her ist die Welt ständiges Werden, und, vom anderen Betracht her gesehen, doch wieder in sich ruhender statischer Geist. Das letzte Absolute ist ein unendlicher selbstexistentieller Prozess des Werdens, in ruhender Geistigkeit beschlossen, die ihren Sinn — Verwirklichung als Erkenntnisprozess — in sich trägt, alle Unterschiede setzt um sie wieder bewusst geworden in sich zurückzunehmen.

Als Erlebnisgrundlage muss wieder der Gang der begrifflichen Erkenntnis angesprochen werden: Wie der Begriff zuerst ununterschieden in den (menschlichen) Geist eingeht, in diesem sich in seine einzelnen Momente differenziert, und wieder zur Synthese zusammen sich fasst — so wird auch das Ontische als ein Prozess des Erkennens, als « Erkennung » aufgefasst. Das ergibt also eine rein apriorische Ontologie (Nic. Hartmann). Der Wissensvorgang oder logische Zusammenhang wird in das Ontische transponiert. Die dialektische Methode, mit welcher die logischen Widersprüche ausgeglichen werden, ist der seinsmässige Zusammenhang des Prozesses; die Begriffe sind die Knoten des Prozesses oder die Form, in welcher die unveränderlichen Ideen in die Zeitlichkeit eingehen, zugleich auch die Dynamismen oder bewegenden Kräfte, auf welche die Ideenbewegung hinstrebt, welche sie auch vorwärtstreiben.

Auch hier ist unschwer zu ersehen: Die Kernfage: warum eigentlich etwas geschieht, warum die Entgegensetzung von Natur und Geist, von reiner Gegebenheit und rationaler Durchdringung? ist wieder rein durch eine logische Operation mit dem von der Erfahrung nur abgehobenen, sonst aber nicht verwirklichten Begriffe Wissen = Leben = absolute Spontaneität gelöst. Das Ganze ist bei Hegel nur die logische Explikation dessen, was in den Begriffen

Natur = Zusammenhang von Erscheinungen, und Geist = rationale Verknüpfung logischer Weise enthalten ist. Das Dilemma der Wirklichkeit: Warum eine Welt mit einer so beschaffenen logischen Einrichtung vorhanden ist, dieses Dilemma ist nur verhüllt nicht überwunden. Die These ist, wie Nic. Hartmann sagt, verdeckt durch die Sprache der Dialektik.

Wiederum würde Kant sagen: Hegels Lösung möge sich wohl aus dem Begriffe Leben oder Wissen oder Spontaneität ergeben, oder aus den Begriffen Natur und Geist und Freiheit. Aber diese Begriffe seien rein logisch, abstrakt, gedanklich; mit allen logischen Operationen an diesen Begriffen bleiben wir in alle Ewigkeit im reinen Gedankenkreise des Begrifflichen, ohne je zu einer dem Begriffe zugehörigen Realität zu kommen. Von dem Leben des absoluten Geistes selbst haben wir gar keine Erfahrung. Noch mehr: die Zuordnung der Natur als des Andersseins im absoluten Geiste ist, von der Erfahrung her gesehen, so fragwürdig, dass die Welt als das Ding an sich ewig unseren Begriffen entzogen ist. Also gebe unsere Erkenntnis nur die Möglichkeit an, wie die Gegenstände unserer Erkenntnis beschaffen sein mussten, falls wir sie erfahren könnten.

Unsere Kritik muss jedoch wieder von *Aristotelischen* Gedanken ausgehen. Auch bei Aristoteles hat die Logik seinshafte Bedeutung, wie Nic. Hartmann richtig sah. Die ersten Gesetze der Logik, in der formalen Logik erste Denkgesetze, heute Gegenstandsgesetze gennant, sind Seinsgesetze. Der Begriff als εἶδος ist μορφή und Entelechie in den Dingen und deren eigentliches Wesen. Aber schon hier beginnt die Diskrepanz, welche auch Nic. Hartmann sieht, jedoch in ihrer Tragweite nicht auswertet: Der Begriff dh die Form, in welcher der menschliche Geist das Wesen der Dinge fasst, hat Grenzen: das Individuum und die Materie sind alogisch, begrifflich nicht zu erfassen. Dann sind auch die Begriffe nicht mehr identisch mit den Wesenheiten der Dinge, sondern deren Abbild, εἶδος, species; die wir nachbilden und ablesen. So behält die Logik zwar seinshafte Bedeutung, aber ihre Gesetze sind nicht mit den Gesetzen der Dinge identisch, sondern nur deren Wiedergabe. Ferner ist für Aristoteles zu beachten: Das Wesen des Dinges wirkt aus sich, insoferne es bloss dieses ist, nichts, sondern nur als Entelechie, und so unterscheidet er genau das Sinnverständnis des Dinges von der Realisierung, obwohl Wesen und Entelechie für ihn sachlich identisch sind. Deshalb ist das erste Wesen nicht nloss νόησις νοήσεως, sondern primus motor immobilis, und die Dinge sind zusammengesetzt

aus Potenz und Akt, sie sind erst Möglichkeit, ehe sie Wirklichkeit werden. Aristoteles hat also prinzipiell den Seinsapriorismus überwunden, und anerkennt rückhaltlos das empirisch unlösbare Dilemma von Tatsächlichkeit und Erkennbarkeit, das er durch keine logische Operation wegzuschaffen sich unterfängt.

Thomas hat gleichmässig den Seinsapriorismus im exzessiven Realismus der Frühscholastik überwunden, indem er den ontologischen Gottesbeweis ablehnte und Aristotelisch unsere Erkenntnis auf die Erfahrung basierte. So hat auch bei ihm die Logik seinshafte Bedeutung, und ist doch nur Abbild der Logik in den Dingen, nicht mit diesen identisch. Zugleich hat er das Alogische in Individuum und Materie grundsätzlich mit der Feststellung überwunden. Gott erkennt sowohl die Materie als das Individuelle. Nur für den Menschen bleiben diese Grenzen, um jede Identität unserer Begriffserkenntnis mit den Wesenheiten der Dinge auszuschliessen. Und wenn wir auch mit Suarez und der Moderne das Individuelle und die Materie als erkennbar bezeichnen, so lösen wir doch nicht die Materie in blosses Objekt-sein auf — wie Feuerbach Hegel mit Recht vorgeworfen hat —, sondern halten ihr Wesen als etwas Sinnfälliges, deswegen gleichwohl Logisches fest. Wir bejahen insbesondere die durchgängige Logizität der Welt als die Voraussetzung für unser menschliches Erkennen, welche durch jede Tat der Naturbeherrschung der Technik, uneingeschränkt bestätigt wird. Wir verstehen sie jedoch nicht als Identität mit der meschlichen Begriffserkenntnis, sondern als schlichte Zuordnung, und es ergibt sich die Tatsache: Diese Zuordnung ist nur faktisch, durch keine logische Operation umzuwandeln in eine Notwendigkeit. So gilt schon die Einschränkung, dass die Natur in ihren Erkennbarkeiten stets reicher und tiefer ist als unser Wissen von ihr, so dass sie als unendliche Aufgabe vor der menschlichen Wissenschaft steht. Im vollen Sinne und rückhaltlos muss das bloss Faktische oder Kontingente dieser logischen Naturordnung anerkannt werden: Die Natur hat *diese* logische Ordnung, könnte auch eine andere haben. Es liegt gar kein Grund vor, warum man nicht auch die Natur als ein logisches System mit ganz anderen Grundsätzen und Folgerungen denken könnte; etwa ohne Tod und Uebel.

Wir müssen aber im Anschluss an Aristoteles noch auf eine andere, und dies ist die sichtbarste Tatsache, hinweisen: Hegel hebt den durchgängigen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang auf, indem er ihn erst auf einer späteren Stufe der Natur wirksam werden lässt. Er bezeichnet die Vorstellung, als ob das Geisthafte wirke, als ne-

bulos. So ist das Letzte bei Hegel einfacher logischer Zusammenhang, in dem nichts gewirkt wird, schlichthin Logizität. Der U.-W.-Z. ist nur *eine* Form des logischen Gesamtzusammenhanges, genau wie im System der Kategorien der U. W. Z. höchstens als *eine* Kategorie neben Substantialität, Finalität, etc., erscheint. Aber der Natur ist ebenso wesentlich wie die Geistigkeit überhaupt das Geschehen oder die Tätigkeit, das Ursache-Wirkung-sein. In einer rein logischen Aufeinanderfolge braucht so wenig zu geschehen, als eine mathematische Rechnung sich nicht selbst verwirklicht, sondern der schliessenden bzw rechnenden Tätigkeit des bewussten Geistes ihre Verwirklichung dankt. Die Natur ist jedoch wirkliches Geschehen, eine (unendliche) Kette von ursächlichen Tätigkeiten, von welchen jede Tätigkeit durch die vorausgegangene verursacht ist, also bereits wieder Wirkung. Und die ganze Kette von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen hat wieder nur einen so beschaffenen Logos dh sie ist so, könnte auch anders sein.

Auch diese durchgängige Kontingenz und Zufälligkeit der Natur und des Menschen haben Aristoteles und die thomistische Scholastik rückhaltlos anerkannt, indem sie die Natur als zusammengesetzt aus Potenz und Akt erklärten, die nicht aus sich selbst begriffen, noch verwirklicht werden kann: Alles in der Welt, und damit die ganze Welt ist erst Potenz oder Möglichkeit, und wird durch einen actus Akt oder Wirklichkeit.

Als letztes Faktum der Erfahrung, unlösbar für diese, ergibt sich somit die Kontingenz der Welt und ihres Logos, die durch keine logische Operation verdeckt oder verändert werden kann noch darf: Die Welt ist ein esse ab alio, in ihrer So-Beschaffenheit frei ausgewählt und geschaffen. Ebenso: Die Welt ist wirklicher Ursache-Wirkungs-Zusammenhang, tatsächliches Wirken im Ganzen und im kleinsten ihrer Teile; doch so dass jedes einzelne Tun von einem anderen verursacht ist. Und es ist die schlichte Konstatierung einer Erfahrung, wenn Thomas sagt: quidquid movetur, ab *alio* movetur. Diese Aktivität der Natur wird nur zu leicht verdeckt, indem auch der U. W. Z. im System der Wissenschaft und Logik als eine Kategorie des Geistes *neben* anderen erscheint. Aber wir kennen erfahrungsmässig alle Kategorien nur als Tat eines Geistes: Wäre der menschliche Geist nicht wirksam, würde zum mindesten die Kategorie der Ursache gar nicht zu unserer Erkenntnis kommen.

Gerade um diese Phänomene, das esse et moveri ab alio, zu, « retten », dh zu erklären, trennen Aristoteles und Thomas konsequent den ersten Beweger von der Welt, und bestimmen dessen

Wesen als aseitas, causa prima, actus purus — und gerade Thomas ist sich wohl bewusst, dass es sich auch hier nur um analoge nicht erschöpfende Kennzeichnungen des Absoluten handeln kann.

Wiederum scheint mir fraglos: Diese ganze Negation der Kontingenz und vor allem des Tätigkeitscharakters in der Natur wird nur verständlich durch jene Erkenntnishaltung, und Erlebnisgrundlage, welche wir als Mystik des Rationalen gekennzeichnet haben. Es ist das Erlebnis und die Erkenntnisart, wie der menschliche Geist in sich einen Gedanken aufnimmt oder einen Begriff, von ihm ergriffen und durchdrungen wird, dass er in Sein und Wesen bis zur Identification eingeht. Deswegen nennt auch Hegel den Begriff Substanz oder für seiende Macht und Wahrheit. Dann kehrt der Geist zur Welt und projiziert diesen Gedanken aus sich hinaus, macht ihn objektiv als daseienden Begriff. Endlich wendet er zu sich zurück und fasst den Begriff bewusst auf, weiss sich mit ihm identisch — dh Hegel nimmt als Urbild der Welterklärung das Wirken des Begriffes im menschlichen Geiste: Der Begriff ist Geistigkeit, der dort wirkt und geformt wird. Indem der Begriff als das allgemein und notwendig Seiende in den menschlichen Geist eingeht, wird er Zeitlichkeit und zwingt zugleich dieses, in seine einzelnen Momente ihn aufzulösen; diese aber werden wieder « aufgehoben » in der wiedergewonnenen, nun bewusst gewordenen Einheit. Das ist der bekannte Dreischritt Hegels in These, Antithese und Synthese, Ontik und Denkmethode zugleich: die dialektische Bewegung ist immanente Form und Notwendigkeit, im Inhalt der Wissenschaft und in der Ontik. Nur das Allgemeine ist wirklich und verschlingt das Individuum.

Wieder ist auch der Hinweis gegeben auf die Identifikation von Materie, Begriff und Kraft, von ὕλη, λόγος, πνεῦμα bei den Stoikern, auf die Gleichheit der Erkenntnishaltung bei Plotin, dem arabischen Henopsychismus, Spinoza: Der einzelne Begriff, also auch die Person, welche mit diesem identisch ist, ist nur ein Moment der gesamten Geisthaftigkeit; soweit ist alles Vernünftige wirklich. Soweit ist auch der Begriff mit der allgemeinen Geisthaftigkeit identisch, wenn er auch in seiner Vereinzelung partikulär, nicht-identisch ist: Omnis determinatio est negatio (Spinoza) — also das einfache logische Gegenstück zum Allgemeinen. Das Ganze bedeutet, dass der Beginn der Neuzeit in der Renaissance Neuaufbruch derselben Erkenntnishaltung ist, welche die stoisch hellenistische Philosophie kennzeichnet.

Die Aristotelisch-thomistiche Erkenntnishaltung muss dieser gerade entgegengesetzt sein, da sie nur das Individuelle als wirklichen Ausgangspunkt und erfahrbare Wirklichkeit kennt, das eben deswegen reale, die Logik grundlegende Unterschiede hat. Das ist die substantia prima, und Erkenntnismittel ist der Satz vom Widerspruch. Das Allgemeine ist substantia secunda und nur im Individuellen, nicht an sich wirklich; so dass das Individuum vom Allgemeinen nicht verschlungen werden kann. Alles zusammen ist verursacht und verursachend, und am Anfang steht ein actus purus wie eine primäre Aktivität und Aseität, weil eben die Welt nicht bloss Logos, sondern auch Tätigkeit ist. Damit ist erst die Kernfrage der Ontologie erkannt und gelöst: Warum existiert dh geschieht etwas?

Der Fehler Hegels scheint mir im Ansatz zu liegen: Nur für den Mystiker des Rationalen, nur für die Erkenntnismystik ist Wissen = Leben = Schau (θεωρία). Die Fülle des Daseins ist jedoch vor allem Dasein in Tätigkeit, Ursache-sein. In dieser Fülle ist dann Wissen nicht = Erkennung oder Bewusstwerden, sondern tätige Nachbildung und Nachgestaltung der objektiven Begriffe durch den individuellen intellectus agens. Die Priorität des Wissens vor dem Tun bei Hegel ist abhängig durch seine Beziehung zu Kants erster Frage: Was können wir wissen? Uns aber belangt *vor* allem Erkennen die Frage: Warum geschieht etwas?

III.

Was den Menschen zuletzt und für immer angeht, das ist das Lebendige in *seinem* Kreise dh die *Geschichte*, der Sinn unseres bewussten, zierlerfüllten Lebens. Aber dieses Leben ist ebenfalls Antinomie, Aporie oder Problem des Sinnvollen und Vernünftigen und Wertvollen gegen das Sinnlose und Unvernünftige, gegen Irrtum und Schuld. Oder auch: der Mensch verwirklicht in seinem zeithaften Dasein zeitlose Werte — Hegel sagt gemäss seiner Erkenntnishaltung: ewige Wahrheiten —, sieht sich immer diesen zeitlosen Forderungen des Werthaften an sich gegenüber: wie wird das Eine, Ewige, Zeitlose Vielheit, Dasein, Zeit — eben *Geschichte?*

Es ist besonders zu betonen: Hegel hat so tief wie wenige dieses Problem ergriffen. Es war die Frage des jungen Hegel, die ihm aus dem Studium der Antike in deren Verhältnis zum Christentum aufging, die ihn allerdings zu einer einlinigen Zeichnung des Ver-

hältnisses von Antike, katholischem und protestantischem Christentum führte. Immer suchte er auch die wirkliche Geschichte zugrunde zu legen, sowohl in Natur- wie Geistesgeschichte, und dieses ist es, was ihn « mit Realität gesättigt » scheinen lässt. Aber seine Grösse liegt gerade in dem Aufspüren des « Sinnes » oder geistigen Gehaltes, welcher den einzelnen Erscheinungen zugrunde liegt, und in der philosophischen Durchdringung sowie Verknüpfung der einzelnen Sinngehalte zu grossen Linien, wie sich das besonders in seiner Religionsphilosophie und Geschichte der Philosophie mit ihrer reichen Fülle geistvoller Beobachtungen zeigt.

Hegel sagt nun: Der Geist ist in seinem Seienden, diesem Begriffe gemäss, immer ein- und derselbe, ewig und unendlich seiend. Geschichte ist das Heraustreten des bloss seienden (« wesenden ») Geistes in den einzelnen Gestalten zum Dasein in der Zeit. In der unendlich erstreckten Zeit kehrt der Geist in sich selbst zurück und wird « Fürsichsein », etwa geformter Geist. Nur das Ganze hat eigentliches Sein, nur das Ganze ist das Wahre. Die einzelnen Gestalten stellen den Geist oder die gesamte Geisthaftigkeit in ihrer Vereinzelung dar und unterscheiden sich in der Zeit; doch so dass die folgende die vorangehende « an ihr » behält, indem sie das Wissen von der vergangenen als « Er-Innerung » aufhebt. So gewinnen die einzelnen Gestalten einen einsichtigen, wie Hegel meint: notwendigen Zusammenhang; jedes Einzelne strebt — als partielle Vernunft — das Ganze auszudrücken, und ist als Geistigkeit insofern mit ihr identisch. Und doch stellt nur das Ganze der Gestalten den « Geist an sich » dh den Sinn und Gehalt der Geschichte dar.

Weil aber die Zeit an sich leer ist, so muss sie mit Inhalt erfüllt werden, eben mit dem geistigen Gehalte der zeitgebundenen Gestalten, und so ist der Begriff dieser Gestalten die erfüllte Zeit selbst oder die reine faktische Geistigkeit, der daseiende Begriff. Die Zeit wird zur Realität der begrifflichen oder dialektischen Bewegung: Setzung der Begriffseinheit an sich oder Thesis, Negation dieser Einheit in den Unterschieden der einzelnen Momente des Begriffes oder Antithese, « Aufhebung » derselben im sich selbst wissenden Geist oder Synthese. Denn erst das logische Moment des Gegensatzes gibt der Zeit einen Stoff zur Entwicklung, einen Gegenstand, an dem sie arbeitet; die Zeit ist die Form des Lebens als durchgehende Bewegung durch alle Stufen. So schäumt aus der Aufeinanderfolge der einzelnen Geister und Geisterreiche die Unendlichkeit dh der Sinn des Ganzen und dessen Wahrheit.

Das Schwungrad der Entwicklung ist die dialektische Bewegung

dh die (zunächst nur logische) Ausgliederung der Widersprüche in der Einzelheit des Einzelbegriffes, um in der letzten — nie wirklichen — Vollendung die Idee alles Gedachten und Vernünftigen zu erreichen. Die einzelnen Gestalten sind also nur soweit als sie Begriffe wiedergeben, als solche nur « Setzungen », nicht Taten der allgemeinen Geisthaftigkeit: Es gibt im Weltprozess nur logisch vermittelte, nicht kausale Verknüpfung. Es folgt daraus, dass die Kollektiv-Einheiten, wie Staat (heute Organisation) und Epochen das Geisthafte stärker ausdrücken als das Individuum; wie in der logischen Reihe die Art und Gattung mehr an Geistigkeit umfasst als das Individuum. So ist, wie Hartmann betont, im Rechts- und Staatsleben nur das « wirklich », worin die Idee des Rechtes und des Gemeinwesens sich verwirklicht; im Geschichtsprozess ist « wirklich » nur das, worin der « Volksgeist » (also letzten Endes der « Weltgeist ») sich exemplarisch ausprägt (Arist. und Hegel S. 21). Die Folge ist die Ueber-schätzung des geschriebenen Rechtes vor dem nur mündlich gegebenen, die Ueber-schätzung des Staates und der Organisation, welche als Kollektiv-Vernunft die einzelne und das Individuum wie der leibhafte Leviathan des Hobbes alles Einzelne und die Persönlichkeit verschlingt, dem Einzelnen nur soviel Bedeutung lässt als er der Organisation dient, wie das Rädchen an der Maschine. Das ganze Weltgeschehen hat, wie B. Heimann einmal bemerkt, ein Dasein, eine Realität, nur im Medium der Begrifflichkeit; dieses Begriffliche kann auch als das Logische, als das Ideelle, als Gott bezeichnet werden. Das ganze Weltgeschehen ist nichts einfach Empirisches; es ist in Gott aufgehoben, ein Spiel der Liebe mit sich selbst — wobei Liebe die Synthese des Begriffes, das Zusichselbstkommen des Geistes bedeutet.

Das heisst mit anderen Worten: Der Geist ist an sich ruhende Idee, statisch « wesend », gleichsam unbewusst. Es folgt aus dem Begriffe oder Wesen des Geistes, dass er Unterschiede, Vereinzelungen setzt, Aufeinanderfolgen, die im Schlusse zusammengefasst werden, so dass dieser das Ganze ausdrückt, in sich selbst befasst. Die Entwicklung wird also zum logisch-zeitlich gegliederten Prozess, dessen einzelne Glieder Begriffe oder Gestalten sind, dessen Zusammenhang logisch wie die Glieder eines Schlusses, dessen Ganzes der explizierte Schluss. Die letzten Kategorien dieser Geschichtsphilosophie sind unendlicher oder totaler, endlicher oder partieller Logos — in diesen Logos geht auch Schuld und Sünde als Irrtum oder « List der Vernunft » ein. Im Wesen ist er naturhafte Entwicklung oder mit sich selbst gesetzte Entfaltung eines Wissens

oder begrifflichen Ganzen, so dass der Zusammenhang nur logisch, nicht (kausal) verursacht ist. Es ergibt sich, dass Recht, Sittlichkeit und Religion letzten Endes ebenfalls Erkenntnis = « Erkennung » sind, dass die absolute Erkenntnis in der Philosophie gegeben ist: der Philosoph ist derjenige, in welchem der Weltgeist zum Bewusstsein seiner selbst kommt.

Damit wird Hegel zum konsequenten neuzeitlichen Vertreter der *Gnosis*: Alles Geschehen ist ein mit sich selbst gesetzter logischer Prozess; auch Erkennen, Sittlichkeit und Religion sind naturhaftes Werden; die Kosmogonie wird zur Theogonie. Wir haben dieselbe Erkenntnishaltung wie dort: Alles Individuelle muss als Moment des Prozesses begriffen werden und sich als solches wissen, dass es eingehe in die Totalität des geistigen Prozesses und so sich und den Weltprozess zu erlösen. Alle noch so christlichen Worte und Dogmen sind umgedeutet in das Kosmische — eine Wiederholung des gnostischen Versuches, das Christentum in eine Kosmogonie umzuwandeln. Selbst auch die Verwertung des Aristotelischen Begriffes von Gott, das Denken des Denkens (am Ende der « Enzyklopädie ») tritt in diese Umdeutung ein: dieser Gott ist nicht welttranszendent wie bei Aristoteles, sondern Sein des Seienden im zeitlichen Geist — also nur *formal*, im Begriffe, dem des Aristoteles gleich. Der Wissensprozess ist wie in der Gnosis zum Leben überhaupt ausgedehnt, die Handlung ist Erkenntnis, das Wissen ist Tat — oder vielmehr Geschehen.

Wir wollen gleich sagen: Hegel hat uns geschichtlich sehen gelehrt. Indem er mit umfassendem Blick die weiten Zeiträume der Geschichte zu erfassen lehrte, zugleich auch die treibenden Ideen erkannte und Zusammenhänge aufdeckte — hierin ein echter Sohn der Romantik —, zeigte er, wie alles geschichtliche Geschehen einen Zusammenhang von Ideen darstellt, jede für ihre Zeit allein massgebend und auch relativ giltig. Er wies der Geschichtsforschung und Geschichtswissenschaft die Wege, die einzelnen, jede Zeit treibenden Kräfte zu erkennen, wie sie in jeder einzelnen Zeit und Persönlichkeit wirkten, um ein wirkliches Bild der Zeit zu gewinnen und jede einzelne Zeit und Person wirklichkeitstreu zu erleben. So werden die causae secundae, die mit Ideen erfüllten Persönlichkeiten, ihre Vereinigung in den soziologischen Kollektiven und die Ideen selbst zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft. Und da eine Zeit der anderen die Hände reicht, ist es möglich — noch *vor* aller Geschichtsphilosophie — den Zusammenhang dieser Ideen darzustellen in ihrer inneren logischen Verknüpfung, um das Ziel der

Geschichtswissenschaft, einen pragmatischen Nexus logischer Art zu erreichen, die brutalen Tatsachen in ein Gewebe logischer Systematik aufzulösen. Das ist der Sinn des Hegelwortes, dass man die Philosophen (der geschichtlichen Vergangenheit) nicht mit Konsequenzen und Behauptungen belasten dürfe, die von ihnen gar nicht gedacht und gemacht waren, wenn sie sich schon richtig aus dem Gedanken einer solchen Philosophie ableiten liessen. Man müsse nur historisch zu Werke gehen, nur dasjenige ihr zuschreiben, was uns unmittelbar angegeben wird.

Freilich muss auch gleich gesagt werden: Die Erkenntnis der historischen logischen Zusammenhänge verdeckt nur zu leicht den Blick dafür, dass *Kräfte* am Werke sind, nicht nur die logische Idee; dass die Ideen nur wirken, wenn sie aufgenommen sind als motivierende *Werte* in die Einsicht *und* die wirkende Kraft handelnder Persönlichkeiten. Das schon hat Hegel übersehen, und so stammt von ihm die Redeweise des «Es entwickelt sich»; obgleich nichts sich selber setzt, sondern alles gesetzt, getan *wird.* Schlimmer noch wirkte es, dass Hegel gleich mit *Vor*-aussetzungen konstruierte: Die Geschichte der Philosophie und die Geschichte überhaupt steht bei Hegel unter dem Zeichen des Satzes, dass das ideale System der Philosophie dieselbe Stufenordnung der Weltansichten ist, die in der Geschichte der Philosophie ihre zeitlichen Stadien hat, und dass folglich alle geschichtlichen Systeme ihren legitimen (logischen) Ort in dem einen absoluten System haben, das die Dialektik oder Logik als Teleologie der Formen entwickelt (Nic. Hartmann). So behält auch B. Heimann Recht, dass die Behandlung der früheren philosophischen Systeme bei Hegel notwendig jenem obigen Satze widersprechen müsse, indem sie bei ihm in einer anderen Gestalt erscheinen als bei ihren Schöpfern. Hegel wurde der Vater jener Geschichtsschreibung, welche zumal in der Religionsgeschichte, wie der Evolutionismus, sich ein Schema zurechtlegte und in dieses die geschichtlichen Daten zwängte — ein Schema, das nur bestimmte Faktoren als geschichtlich gelten liess, etwa die sog. rationalen Faktoren. Hierin liegt wohl der stärkste Gegensatz dieser *Jenaer* zur *Heidelberger* Romantik, von Hegel gegen Görres, weil Görres die Geschichte zutiefst aus den irrationalen Quellen der Persönlichkeit fliessen liess und zuletzt auf Gott begründete, in Gott selbst aber den wahrhaft zeitlosen, wirklich ewigen Herrn der Geschichte, jeder Zeitlichkeit absolut transzendent erkannte. So wird der Blick frei für die wirklich voraussetzungslose geschichtliche Forschung, weil es sich nach Görres Auffassung nur darum handeln kann, die

faktisch, nicht aber notwendig gesetzten Ideen zu finden, welche in der Geschichte wirken. Gott erscheint hier auch als der letzte Stifter, der Ordner der menschlichen Gemeinschaften, auch des Staates, und er hat jeder Gemeinschaft ihre Idee dh ihren Aufgabenbereich zugemessen. Damit erlangen die Aufgaben des Staates ihre Begrenzung, und es ist nicht der Staat, sondern die Kirche, welche von Gott als Hüterin des persönlichsten, nämlich des religiösen Lebens bestellt ist. Die Persönlichkeit erlangt in dem unmittelbaren Anschluss an Gott ihren Halt und stärkste Sicherung. Bei Hegel ist der Staat nichts anderes als die in das Weltliche transponierte Kirche — die letzte Konsequenz des protestantischen Kirchenbegriffs.

Aber das alles belangt uns hier nicht weiter. Es ist die Kernfrage: Hat Hegel das wirkliche Problem der *Geschichte*: zeithafte Verwirklichung zeitloser Werte richtig gesehen und tatsächlich gelöst?

Es ist für das Erste zu sagen: Die Antinomie von Zeit und Ewigkeit im absoluten Geiste ist wieder nur dialektisch gelöst dh durch eine rein logische Operation. Wohl liegt es im Begriffe des absoluten Geistes, sich in Unterschieden zu äussern und diese wieder synthetisch zusammenzuschliessen. Jedoch auch dieser Begriff ist bei Hegel nur ein Abstractum, ein logisches Gebilde, und keine logische Operation führt je zu einer Realität über die Logik hinaus. Was uns Hegel, seiner tiefen, allerdings rationalistischen Religiosität entsprechend, geben will, ist ja wirklich eine grandiose Theologie als Darstellung des inneren Lebens der Gottheit oder des absoluten Geistes. Insofern ist Hegels Streben verständlich, und die protestantische Theologie, selbst auf katholischer Seite Anton Günther, ist ihm vielfach die Wege nachgegangen. Aber Hegel übersieht, dass erst das Dasein des absoluten Geistes festgestellt werden muss, ehe wir die Frage nach dem Sosein stellen, und dies kann nur von einem Faktum her, von der erfahrungsmässigen Kontingenz des Daseins aus, geschehen. Er übersieht ferner, dass ebendeswegen unsere ganze Erkenntnis des Göttlichen bedingt ist; dass also eine negative Theologie den Analogie-Charakter unserer Gotteserkenntnis betonen muss. Ohne diese negative Theologie ist alle Theologie das was die Hegelsche ist: Ontologismus und Rationalismus zugleich.

Es muss dann freilich auch der Begriff Ewigkeit in seinem Vollsinne genommen werden. Insofern ist selbst die dialektische Lösung Hegels logisch ungenügend. Es führt, wie schon Bonaventura gesehen hat, von der Ewigkeit zur Zeit kein logischer Weg. Ewigkeit ist, nach der unnachahmlich klaren Definition des Boethius, interminabilis vitae tota simul atque perfecta possessio. Ewig-

keit ist also die Fülle des Lebens in absolut zeitlosem Besitz, die absolut zeitlose Tat; ihr Kennzeichen das tota simul vita, die Fülle zeitloser Gegenwart. Es ist ein Widerspruch in sich, dass eine solche Ewigkeit sich jemals verzeitlichen oder verendlichen könnte. Hegel kommt auch wirklich nur zu dem Begriffe einer unendlich erstreckten Zeit, und *Troeltsch* hat recht gesehen. Jede Kultur strebt einem Höhepunkt zu, um wieder dem Abstieg zur Barbarei die Wege zu öffnen: *Wozu*? So verkehrt sich diese Geschichte einer endlosen Zeit ins Sinnlose, damit in Widerspruch zum Geiste selbst, und Hegels Bild (in der « Enzyklopädie » § 258) von dem Chronos, der seine eigenen Kinder frisst, erhält volle Wirklichkeit.

Das Wichtigste scheint uns dieses: Hegel hat die wirkliche Antinomie der Geschichte gar nicht gesehen. Sie heisst nicht unendlicher und totaler-endlicher und partieller Logos. Das sieht nur so her vom logisch-systematischen *Bilde* der Geschichtswissenschaft, wo auch die kausalen Verknüpfungen in das Gewebe der umfassenden logischen Zusammenhänge eingegangen sind: Das ist insbesondere der Fall, wo die Erkenntnishaltung des rationalem Mystikers den ganzen Geschichtsprozess nur im Lichte rationaler Zusammenhänge sieht als ein Sichselbstsetzen des logischen Gesetzes, ohne kausale Tat. Die wirkliche Antinomie der Geschichte heisst: Zeitlich bedingte, freie und sittliche Tat in der Annerkennung einsichtigen Aufnhame und verantwortungsbewussten Verwirklichung der an sich zeitlosen Werte in Kultur, Sittlichkeit und Religion. Die Einzelpersönlichkeit ist vermöge dieser Fähigkeit anlagehaft unvergänglich, und gewinnt ihre werthafte Unvergänglichkeit in der Erfüllung und Verwirklichung der ewigen Werte, in Kraft dieser Werte. So ist auch die Geschichte eine nicht bloss logische Reihe von Ideen, sondern vor allem eine *kausal* aus den Tiefen der Einzelpersönlichkeit und der von ihr aufgenommenen Werte hervorgebrachte Kette con *Taten*; und zwar so dass die Werte in ihrer absoluten Zeitlosigkeit verharren, selbst aber den Einzelnen immer inspirieren u. motivieren. Woher sollen denn auch die Werte ihre Kraft zur Forderung und Motivierung nehmen, wenn sie nicht selbst aus einem wahrhaft zeitlosen dh ewigen Quellgrund reinster Werthaftigkeit, Heiligkeit, aus einem höchstpersönlichen summum bonum stammen? Empirisch bleibt aber die durchgängige Kontingenz, und sie kommt zur Sicht im Menschen, der sein Dasein und dessen Gehalt bestimmt weiss durch die ewigen Forderungen der Sitte, des Rechtes und der Religion, ohne doch aus seinem Dasein an sich die Kraft zur Verwirklichung dieser Forderungen nehmen zu können.

Wie bei Hegel, so dient auch bei Aristoteles jeglicher Natur- und Geschichtsprozess der Verwirklichung einer Idee, eines εἶδος, welches zum τελος wird. In dieser Teleologie liegt eine tiefe Verwandtschaft der beiden Denker, die wieder Nic. Hartmann tief und richtig sah, der doch wieder die Auswertung m. E. nicht im Sinne des Aristoteles durchführte. Aristoteles zerlegt den teleologischen Prozess in zwei einander entgegenlaufende Reihen, das Erkennen oder die Bestimmung der Mittel aus dem Zweck heraus, und das Tätigsein oder die Realisierung des Zweckes durch die Reihe der Mittel. Es gibt deswegen auch ein Tätigsein ohne Erkennen, wie in der Pflanze. Das Telos selbst wird zur Entelechie oder zum Prinzip des Tätigseins, sachlich mit dem εἶδος identisch, aber begrifflich verschieden. Daher ist auch das eigentlich Wirkende, die Entelechie, nicht der Begriff, gebaut nach den Regeln der Logik, aufsteigend von der Art zur Gattung (wie bei Hegel der immer umfassendere logisch gegliederte Begriff); sondern das ἄτομον εἶδος, das, im Individuellen wirklich, die realisierte Entelechie darstellt. Das istder Grund, warum Aristoteles wirklichkeitstreu das εἶδος dem γένος überordnet, und deswegen sind Logik und Ontologie überhaupt verschieden, wenn diese Verschiedenheit auch an diesem Punkte besonders sichtbar wird. Nicht die Logik, sondern die Ontologie ist teleologisch angelegt dh nur das Ontische hat Tätigkeitscharakter, und die Ganze, von Nic. Hartmann aufgestellte Stufenleiter in der Teleologie der Formen hat bei Aristoteles nur logischen bzw axiologischen Charakter, ist nicht ontisch (vgl Nic. Hartmann a. O. S. 29 ff). Das Mittelalter hat m. E. den Aristoteles richtiger gelesen, als es ihn zur Grundlage einer christlich orientierten Philosophie machte, welche die wahre Unsterblichkeit der Persönlichkeit rettete. Aristoteles hat wohl auch keine Geschichtsphilosophie; aber er kennt das Problem derselben in seiner (Nikomaschischen) Ethik. Es lautet hier: Zwischen dem Menschen wie er ist, und dem Menschen was er sein soll, besteht eine unlösbare Antinomie. Sie wird als solche von ihm schlichtweg belassen, nicht dialektisch gelöst, weil er ganz wirklichkeitstreu denkt.

Kant sieht das Ziel, also auch das Wesen der Geschichte in der Verwirklichung eines Reiches der Freiheit, wo ein Jeder aus sich heraus in freier Selbstbestimmung (autonom), seinem an sich guten Wesen entsprechend, das Gute tut. Das Ziel ist in dem unendlich fernen Punkte erreicht, wo die Freiheit des Einzelnen das Gesetz des Ganzen, das Gesetz des Ganzen zum Gesetz des Einzelnen geworden ist. Gleichwohl sieht er auch im intelligiblen Menschen, also in des-

sen Wesen, ein radikal Böses, das als solches ein Letztes, Unerklärbares darstellt. Er sieht auch, dass der Mensch vermöge seiner Endlichkeit den der inneren Güte entsprechenden äusseren Zustand der Glückseligkeit nicht verwirklichen kann, und postuliert deswegen Gott als den Bürgen und Schöpfer dieser Glückseligkeit. Er lässt also, kritisch genug, die Antinomie des Guten und Bösen, des Endlichen in seiner Kraftbetätigung zum Unendlichen hin, bestehen. Trotzdem ist er Wegebereiter zu Hegel hin, weil der ganze Akzent des Zieles auf den Menschen fällt, insofern der Mensch an sich bestimmt, somit auch fähig ist, das Reich der Freiheit in unendlichem Fortschritt zu verwirklichen. Zugleich gilt auch ihm der Mensch als autonom dh als ein Stück oder Teil des unendlichen Reiches der Gesetzlichkeit.

Die machtvollste Philosophie der Geschichte, Augustins Civitas Dei, sieht als unauflösliche Antinomie aller Menschengeschichte den Kampf der civitas terrena mit der civitas caelestis, also ganz konkret der Gemeinde der Boshaften mit jener der Gutgesinnten, ohne dass die eine und die andere ein *sichtbares* Band verknüpfte. Das bedeutet, dass Augustin den Sinn der Geschichte in dem durch keine irdische Kraft zu überwindenden Widerstreit von Gut und Böse erkennt. Letzte Kategorien sind ihm also nicht unendlicher und endlicher Logos, welche durch eine Dialektik des Wissens, durch eine Liebe als Synthese logischer Gegensätze aufgelöst werden könnten. Sondern Schuld und Liebe als gewollter Gegensatz zum Guten bzw als Tat des Guten. Darum auch verantwortliche Tat und zeitloser Wert. Und nicht die Philosophie bringt, wie er im Kampfe gegen die gnostischen Manichäer erkannte, die Erlösung des ringenden Menschen, die Lösung der unlösbaren Antinomie, sondern die Religion als die Tat des erbarmenden Gottes, in welcher uns heimgesucht hat der Oriens ex alto.

Das entspricht dem tatsächlichen Befunde: Aus keiner menschlichen Erfahrung heraus, durch keine erfahrbare Kraft lässt sich die Antinomie zwischen zeitlosem Wert und zeithafter Verwirklichung lösen. Der « Sinn » des Ganzen dh der Geschichte bleibt unserer Zeitlichkeit immer verborgen, bis unsere Zeitlichkeit abgelaufen, bis die Geschichte vollendet ist. Nur unser Sehnen und Hoffen weiss von dem messianischen Reich des Friedens, in dem der Mensch in reiner Güte das Gute tut, und alle Jahrhunderte haben davon geträumt, selbst Kant, als er schrieb « Zum ewigen Frieden ». Und es weiss auch davon die gesteigerte Erfahrung des inbrünstigen Glaubens: Deo salva sunt omnia (Aug.); Veni Domine Jesu (Apok. 22,

20). Trotzdem wird das Gute erfahrungsgemässe Wirklichkeit durch den menschlichen guten Willen, der sich erfüllt und getragen weiss von der Werthöhe und Kraft des Guten an sich. Dieses Gute aber wäre nicht und hätte keine Kraft, wenn es nicht erst Realität und Tat für sich wäre, jedem Menschen absolut transzendent und ihn verpflichtend, motivierend; nicht « wesend » oder schlichthin seiend, sondern Wille des Wahren und Wahrheit dh Weisheit des Willens: Summa aseitas und summum bonum.

Dabei bleibt die grosse Erkenntnis Hegels; nur mit anderen Vorzeichen versehen: Die Geschichte als Wissenschaft hat die einzelnen, jeder Persönlichkeit und Zeit eigenen, in ihr wirkenden und auch relativ berechtigten Ideen und Kräfte zu erforschen und ihre logischen Zusammenhänge darzustellen. Sie tut dies, indem sie Hegels Worte folgt: Man muss nur historisch zu Werke gehen, nur dasjenige der Persönlichkeit und Zeit zuschreiben, was uns unmittelbar von ihr angegeben wird; man darf sie nicht mit Behauptungen und Konsequenzen belasten, die von ihr gar nicht gemacht und gedacht waren. Die Geschichtswissenschaft hat also — um Aristotelisch zu reden — die causae secundae zu erforschen samt den von den handelnden Persönlichkeiten ausgesprochenen, (bewusst) gedachten Ideen, Zwecken und Zielen. Das andere Vorzeichen aber heisst: Diese Kräfte und Werte, diese Ideen haben primäre Wirklichkeit in Gott, und in machtvoller Führung durch die göttliche Vorsehung hat jede Zeit und jede Persönlichkeit *ihren* relativen Wert; bis das Ganze vollendet ist in dem Masse und in der Zeit, wie Er es will.

Das ist jedoch bereits Philosophie der Geschichte, und mit diesem Gedanken steht die Heidelberger Romantik gegen die Jenaer, *Görres* gegen Hegel.

Die *Nachwirkungen* Hegels sind säkular. Er ist die höchste Blüte des Deutschen Idealismus, und seine Erkenntnishaltung beherrscht noch heute die Weltanschauung der Bildung, wie die der Philosophie. Immer noch gilt sein Grundgedanke: Was einsichtig aufgenommen ist, in rationale dh notwendige und allgemeingiltige Zusammenhänge eingebettet, ist *wahr* und ist wirklich. Das höchste Ziel dieses Denkens ist das Selbstverständnis des Menschen in seiner ihn umgebenden Wirklichkeit; Verständnis der ganzen Wirklichkeit als eines inneren logischen Zusammenhanges ist noch heute die Grundhaltung der führenden Denker. Der darin liegende grundsätzliche Ontologismus wird übersehen: Was denkbar ist, ist noch nicht wirklich. Es ist die Frage: Die uns umgebende Wirklichkeit stellt im Ganzen und in jedem einzelnen ihrer Bestandstücke nur

ein Sosein dar, innerlich logisch aufgebaut; sie könnte auch anders sein, sie brauchte überhaupt nicht da zu sein; warum ist sie so beschaffen, warum ist sie überhaupt da?

Des näheren können Hegels Nachwirkungen also bestimmt werden:

a) Hegel ist der erste und stärkste Exponent der modernen Sachlichkeit, der absoluten Sachhingegebenheit des Forschers. Wie etwa Ranke sich ausdrückt: Ich möchte in meinen historischen Gestalten ganz aufgehen, um sie ganz zu erkennen. So dient auch der Naturforscher, der Techniker der Sache dh der in der Sache liegenden Idee, die ihn ergriffen hat und jede persönliche Zutat verbietet; er muss möglichst vollkommen Ausdruck und Dienst an der Sache werden. Es verschlägt für die historische Nachwirkung nichts, dass das Vorzeichen geändert ist dh dass diese Sachlichkeit keine Rücksicht auf Hegels Anschauung nimmt: Nur das Allgemeine sei wirklich. Ranke selbst und die ganze historische Schule Savignys haben alle historische Wirklichkeit auf Gott bezogen, dessen frei bestimmter Gedanke die zu erforschende, nur *so* beschaffene Wirklichkeit darstelle; dass nur das Individuelle erfahrungsmässige Realität sei.

b) Hegel hat die Geschichte als Wissenschaft begründet. Während Augustin und die Geschichtsschreiber der Vorzeit zumeist in kühnem Schwunge die ganze Reihe der Mittelursachen samt den zeitlich bedingten wirksamen Ideen übersprungen haben, hat Hegel auf diese den Nachdruck gelegt. Zwar hat auch hier das Vor-urteil Hegels, dass nur das Allgemeine wirklich sei, dass das Individuum nur im Dienste des Allgemeinen Bedeutung habe, die Geschichtsschreibung vielfach in falsche Bahnen gelenkt und die Bedeutung der Persönlichkeit entwertet. Noch heute spricht Spranger von einem objektiven Geiste, der den Einzelmenschen ergreife, in diesem sich Wirklichkeit verschaffe; und Nic. Hartmann spricht in diesem Sinne einmal von Ideen, die den Menschen aus irrationalen Tiefen überfallen. Aber das ist bereits Philosophie; und wie Savigny und Ranke zeigen, wird die vorurteilslose Geschichtsschreibung durch den Gedanken von einem absolut transzendentalen Gott nicht gehindert, die unmittelbar wirkenden, sog. Mittelursachen zu erfassen. Man muss nur auch im Grundsatz dem Gedanken Raum geben, dass Gott historisch auf die Entwicklung der Menschheit, zumal in ihrem religiösen Zuge, einwirken kann. Der Weg zu dieser Erkenntnis scheint mir die religiöse Erfahrung der Mystiker zu sein, welche sich von Gott unmittelbar getrieben wissen.

c) Der gegenwärtig noch stärkste Einfluss Hegels scheint mir auf dem Gebiete der Soziologie und der Staatsauffassung zu liegen. Hegel ist der Theoretiker jener Staats- und Gesellschaftsauffassung welche im Staate oder in der Gesellschaft die real gewordene Vernunft sieht, welche deswegen der Gesellschaft bzw dem Staate absolute Allmacht zuerkennt. Denn zuerst ist nach Hegel nicht der Einzelne, sondern der Staat und die Gemeinschaft das zeitlich real gewordene Allgemeine, wie der Artbegriff über dem Individuellen steht und dieses in sich aufnimmt. Ausdruck dieses Allgemeinen ist Recht, Brauchtum und Sitte, Religion und religiöser Kultus; mit einem Worte die Organisation als die begriffene Vernunft, in deren Dienst sich die Freiheit des Einzelnen erschöpft. Die Theorie Hegels fand zunächst politischen Ausdruck im bürgerlichen Liberalismus, wirtschaftlichen im Manchestertum mit dem freien Spiel der Kräfte. Denn die wohlgeordnete bürgerliche Gesellschaft zu Zeiten Hegels konnte des frommen Glaubens leben, dass die Vernunft des Einzelnen von selbst zu der des Ganzen übereinstimme. Der Gedanke Hegels aber, dass alle Vernunft sich zeithaft realisiere, wirkte sofort revolutionär, als man das Versagen dieser Gesellschaftsordnung und der Einzelvernunft erkannte. Sozialismus, Bolschevimus wissen sich als die legitimen Erben von Hegels Theorien, wenn sie in der organisierten Gesellschaft — diesmal von wirtschaftlichen Gedanken getragen — die reale Vernunft erkennen, welche deswegen alle Aufgaben zu übernehmen und zu lösen hat; auch jene, die Gesellschaft durch Organisation gegen alle Wechselfälle in Krankheit und Not zu sichern. Der Einzelne hat also nur Bedeutung im Dienste der Gesellschaft, und wird von ihr verschlungen. Es ist klar, dass diese Auffassungen alle von Hegels Gedanken her: alles Wirkliche ist vernünftig dh rational geordnet, den Gedanken des auf Erden zu verwirklichenden messianischen Reiches des Friedens und der Wohlfahrt träumen — und hier schlingen sich in die durchaus erdhafte, wenn nicht materialistische Weltauffassung zutiefst religiöse Träume und Kräfte.

Aber von dem Gedanken der Staatsallmacht her wird verständlich, dass Görres in seinem « Athanasius » diesem Staatsgedanken den erbittertsten Kampf ansagte; und dass der Katholik demselben Gedanken stets ablehnend gegenüberstehen muss. Denn die Seele und die Persönlichkeit ist zuerst und zuletzt nur Einem verpflichtet: Gott, dem Herrn und Schöpfer aller Welt und der Seelen.

GUIDO GONELLA
Dottore in Filosofia

I DUALISMI NELLA DOTTRINA ETICO-GIURIDICA DI HEGEL

1. — Ragioni dell'attualità di Hegel

Tempora mutantur, Hegel ist wieder aktuell geworden. Così scriveva Hans Reichel (1) alla vigilia della conflagrazione mondiale che a qualcuno sembrò, quasi un secolo dopo la morte di Hegel, una clamorosa conferma della dottrina giuridica hegeliana, dottrina che si conclude con l'affermazione della dialetticità della lotta per la supremazia fra gli spiriti nazionali.

Ma l'attualità della dottrina hegeliana del diritto ha ben altri e più intimi motivi. Ogni critica del pensiero giuridico di Hegel non può misconoscere l'importanza di alcuni principi fondamentali fissati da Hegel in questo campo. Infatti, dopo il soggettivismo morale di Kant e di Fichte, Hegel ha posto per primo il problema etico-giuridico sul terreno della oggettività ed ha affermata la potenza della vita morale che s'impone agli uomini ed alle istituzioni. Negatore della morale delle pure intenzioni e di tutte le forme di catonismo rettorico, ha sostenuto, non con vuoto calore passionale ma con rigore dialettico, l'autorità ed oggettività della legge. Il sistema giuridico di Hegel è infatti un « grande poema didattico » (2), di un'apparente aridità prosastica, contrastante con la drammatica di Fichte, con l'epica di Schelling e la religiosità di Schleiermacher.

Nella filosofia del diritto di Hegel la famiglia acquista autorità, lo Stato non è più concepito kantianamente come puro strumento della libertà individuale, nè è fondato sull'insostenibile contrattualismo di Rousseau o sulla rivoluzionaria concezione della sovranità. Questo atteggiamento di Hegel contro i principî rivolu-

(1) Hans Reichel, *Archiv fuer Recht u. W. Ph.*, Bd. 4, pag. 80.
(2) G. Windelband, *Storia della filosofia moderna*, Ed. Vallecchi, Firenze, vol. III, pag. 154.

zionari e l'anarchismo romantico ha conciliato alla sua dottrina giuridica simpatie in tutti i campi del pensiero e della vita sociale, sicchè si credette che egli avesse finalmente attuata quella che Hegel stesso chiamò la definitiva *Versöhnung mit der Wirklichkeit* (riconciliazione con la realtà) (1).

La vasta influenza del pensiero giuridico di Hegel si esercitò non solo sulle dottrine e sui movimenti del socialismo e perfino del liberalismo, ma in modo particolare su quell'importante indirizzo giuridico che ebbe nel Kohler e nel Berholzheimer (2) i suoi principali rappresentanti.

Per comprendere non solo il valore dell'attualità e dell'influenza del pensiero giuridico di Hegel ma anche il suo significato intrinseco è necessario, dopo una breve esposizione dello schematismo della sua filosofia del diritto, esaminare la validità di alcuni degli argomenti fondamentali del monismo giuridico hegeliano che è in stretta relazione con il monismo morale, il quale è uno dei momenti più caratteristici della filosofia hegeliana.

La non validità di questo monismo etico-giuridico, che si contraddice intimamente lasciando risorgere nel suo seno una serie

(1) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Neue Ausgabe von GEORG LASSON), Leipzig 1911: « *Versöhnung mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu begreifen, und in dem, was substantiell ist, ebenso die subjektive Freiheit zu erhalten, sowie mit der subjektiven Freiheit nicht in einem Besonderen und Zufälligen, sondern in dem, was an und fuer sich ist, zu stehen* » (Vorrede, pag. 16).

Riguardo l'influenza del pensiero etico-giuridico hegeliano il Battaglia ha recentemente scritto che la filosofia del diritto di Hegel « *può dirsi la grande carta dell'uomo moderno operoso nel mondo* ». (F. BATTAGLIA, *Linee di sviluppo del pensiero filosofico-giuridico in Kant e in Hegel*, in: Riv. inter. di fil. del dir., 1931, fascicolo VI, pag. 615).

Anche WIDAR-CESARINI-SFORZA ha recentemente messo in rilievo il carattere moderno ed enciclopedico della filosofia hegeliana facendo l'esaltazione « *della sua dottrina, che era la prima, dopo quella aristotelica, in cui tutti i prodotti della mente umana, dalla scienza alla politica all'arte alla religione ed alla filosofia apparissero organizzati in un'unica sintesi razionale. E' una specie di impero universale della ragione quello che Hegel ha voluto fondare* » (W. CESARINI-SFORZA, *Hegel*, in: Nuova Antologia, 18 Nov. 1931, pag. 197-206).

(2) Le dottrine di questa scuola giuridica neo-hegeliana si trovano esposte in: J. KOHLER, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, Berlin, 1909; BEROLZHEIMER, *System der Rechts und Wirschaftsphilosophie*, München, 1904-1907. Per quanto riguarda le relazioni fra i neo-hegeliani e le dottrine del maestro cfr. KOHLER, *Hegels Rechtsphilos.* (in: Archiv. f. Rechts u. Wirt. phil., 1911, pag. 104-114) e BEROLZHEIMER, *Hegel und Kant in der moderne Rechtsphil.* (in: Deutsche Jur. Zeit, 1907). Questi neo-hegeliani, pure accettando da Hegel la dottrina del divenire e la filosofia dell'identità, si allontanarono dalla dialettica idealista e si mostrarono più comprensivi dell'orientamento positivo e sociologico della filosofia del diritto. Però, riguardo questo hegelianismo si può forse ora ripetere ciò che scriveva il Geny nel 1915: « .... *si puissant qu'il ait été à son heure, semblait bien avoir perdu presque toute sa vigueur dans les milieux intellectuels d'aujourd'hui* », Cfr. GENY, *Science et tecnique*, II parte, pag. 112.

di dualismi insoluti, sarà l'argomento di questo saggio nel quale si cercherà di dimostrare che:

1) La dottrina hegeliana del diritto è in stretta relazione con la dottrina della logica dalla quale mutua la debolezza e l'incapacità a risolvere con la dialettica degli opposti i principali problemi giuridici.

2) Il supremo tentativo di superare il dualismo nel campo morale apparirà vano in quanto l'hegeliano monismo morale non riesce a superare assolutamente il dover essere.

3) Il monismo giuridico di Hegel si contraddice nell'ammissione di un diritto astratto posto accanto al diritto positivo ed affermante un dualismo giuridico.

4) Il monismo statuale che tenta giustificarsi con l'annullamento di ogni individualità è a sua volta negato nell'ammissione di una costante dualità fra Corporazione e Stato e fra Stato e Stati.

5) Gli atteggiamenti di Hegel, come uomo politico, confermano anche la insopprimibilità di un dualismo, mal posto e mal risolto, che si afferma nella vita sociale del filosofo di Stoccarda.

2. — Gli scritti giuridici di Hegel

Prima di iniziare questo nostro esame è necessario fissare alcune caratteristiche della filosofia del diritto di Hegel quale ci è esposta nei suoi numerosi scritti.

I problemi giuridici furono da Hegel trattati in varie opere: egli anzitutto discusse del diritto e dello Stato nella *Propedeutica* (1), nel *Sistema della eticità* (2) e nel *Saggio sul diritto naturale* (3). Le sue dottrine giuridiche ricevettero però una organica e definitiva sistemazione nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (4) e pre-

(1) Hegel, *Propädeutik* (Werke, Berlin, 1840, vol. XVIII): si parla del diritto della morale e dello Stato specialmente alle pagg. 33-74, 195-201.

(2) Hegel, *System der Sittlichkeit* (1802). Quest'opera fu pubblicata in forma completa dal Lasson nel 1913; non approfondisce i problemi della moralità e neppure quello dello Stato che solo in seguito avrà un posto centrale nella speculazione hegeliana che in questo momento è ancora sotto l'influenza delle dottrine individualistiche, e degli studi di economia che Hegel fece sulle opere classiche degli economisti inglesi quali A. Smith e J. B. Say.

(3) Hegel, *Abhandlung ueber das Naturrecht*: è un saggio che si trova pubblicato nel vol. I, pag. 315 e segg. dei Werke. In questo studio il problema giuridico è maggiormente considerato in rapporto ai problemi etici, economici e politici. Non manca una serrata polemica contro Hobbes, Kant e Fichte e particolarmente acute sono le obbiezioni alla distinzione kantiana fra moralità ed eticità. In questo lavoro è definitivamente superata ogni concezione individualistica.

(4) Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Heidelberg, 1817. Anche nella *Fenomenologia* Hegel tratta argomenti che hanno attinenza con i

cisamente nella parte dedicata alla trattazione dello spirito assoluto. Ciò che Hegel ha esposto nell'*Enciclopedia* ha ulteriormente e più concretamente trattato nell'opera *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1) la quale è, come Hegel scrisse, uno sviluppo ulteriore e sistematico dei medesimi concetti fondamentali esposti nell'Enciclopedia (2).

Il contenuto di questo libro è costituito da un complesso di lezioni tenute in vari anni accademici all'Università di Berlino (3), lezioni che furono in seguito pubblicate in volume, stampate in parecchie edizioni (4) e tradotte in varie lingue (5). Particolare

problemi filosofici del diritto. Bisogna infatti tener presente come Hegel in quest'opera risolve il problema dei rapporti fra universale e particolare, fra individuo e comunità in relazione al sistema dei bisogni.

(1) Nè dalle lettere di Hegel, nè dagli scritti dei biografi si ricavano notizie certe sulla compilazione e pubblicazione di quest'opera. Composta verso la metà del 1820, fu pubblicata nel 1821 dall'editore berlinese *Nicolai* con questo frontespizio: *Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundrisse zum Gebrauch fuer seine Vorlesungen von* D. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL. Nella stessa edizione berlinese il citato frontespizio era seguito da un altro che diceva: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von G. W. F. HEGEL. Per ulteriori notizie cfr. KUNO FISCHER, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1911.

È inesatta la citazione di quest'opera fatta nell'accurata bibliografia hegeliana del Croce (B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Laterza, Bari, 1917, pag. 212 e segg.), poichè se è vero che nelle edizioni successive passò in primo piano il secondo titolo (*Grundlinien, ecc.*) ciò non si può dire per l'edizione berlinese del 1821 che è quella che il Croce cita e nella quale non si trova neppure quell'« *oder* » con cui il Croce congiunge i due titoli che ha posposti.

(2) « *Dieses Lehrbuch ist eine weitere, insbesondere mehr systematische Ausfuehrung derselben Grundbegriffe, welche ueber diesen Teil der Philosophie in der von mir sonst fuer meine Vorlesungen bestimmten Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften bereits enthalten sind* », HEGEL, *Grund. d. Ph. d. R.*, Vorrede, p. 3.

(3) Hegel tenne nel 1818 all'Università di Berlino un primo corso sui problemi della filosofia del diritto: questo corso fu in seguito ripetuto e sviluppato in altri quattro anni successivi, cioè nel 1821, nel '22, nel '24 e nel '30.

(4) La filosofia del diritto di Hegel fu stampata varie volte. Nel 1821 uscì la prima edizione (*Berlin, in der Nicolai 'schen Buchhandlung*): nel 1833, appare come volume VIII delle « Opere », con una prefazione del discepolo GANS: questo testo è un'esatta riproduzione dell'originale con gli stessi errori; vi si trovano però aggiunti gli *Zusätze* degli scolari HOTHO e von GRIESHEIM; questa edizione fu ristampata nel 1840. Nel 1902 il prof. BOLLAND dell'università di *Leiden* pubblicò una nuova edizione sulla base di quella del Gans ma con correzioni peggiorative. Nel 1911 il LASSON curò una nuova ed esatta edizione dell'opera.

(5) La filosofia del diritto è stata tradotta in francese: J. A. MARRAST, *La Philosophie du droit de Hegel*, Paris, 1869: si hanno pure le seguenti traduzioni inglesi: HEGEL, *Phylosophy of the right, a summary translated by* T. C. SANDERS, London, 1855; HEGEL, *Phylosophy of the right, translated by* S. W. DYDE, London, 1896. Ambedue queste traduzioni riproducono abbastanza fedelmente il pensiero di Hegel della cui opera furono tradotti brani anche nel *Journal of speculative philosophy* di New York. Anche in italiano, la filosofia del diritto di Hegel fu tradotta in varie epoche. Fra queste traduzioni notiamo: 1) HEGEL, *Filosofia del diritto*, tradotta dall'originale tedesco da ANTONIO TURCHIARULO, Napoli, Stamperia e cartiere del Fibreno, 1848: è questa una traduzione

importanza hanno le aggiunte fatte da Hegel stesso e dal Gans, cioè le *Anmerkungen* (1) e gli *Zusätze* (2) ricavati dalle note marginali di Hegel e dagli appunti scolastici dei discepoli Hotho e von Griesheim (3): di un certo interesse sono pure le aggiunte e le prefazioni del Gans, il quale fu pure discepolo di Hegel.

Fra le varie edizioni seguiremo quella del Lasson (4) che è la più fedele e corretta riproduzione, criticamente curata, di questa opera la quale può considerarsi come il lavoro conclusivo di tutta la filosofia hegeliana (5) su un argomento che Hegel ri-

abbastanza fedele, però alquanto rettorica e poco rispettosa dell'ordine del testo che viene spesso scompaginato. 2) *Filosofia del diritto, ossia il diritto di natura e la scienza della politica di* G. G. F. HEGEL, *con illustrazioni di Eduardo Gans, traduzione dall'originale di* A. NOVELLI, Napoli, F. Rossi-Romano, 1863. Questa traduzione del Novelli ebbe una certa diffusione, però in essa il pensiero di Hegel non è affatto riprodotto con fedeltà ed il traduttore cade talvolta in equivoci veramente grossolani. 3) G. G. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto, ossia, diritto naturale e scienza dello stato in compendio, tradotti da* FRANCESCO MESSINEO, Bari, Laterza, 1913 (esaurito ed in ristampa). Il Messineo segue l'ottima edizione del *Lasson* e rispetta la lettera del testo, sacrificando qualche volta ad essa la forma. È questa indubbiamente la migliore edizione italiana della filosofia del diritto di Hegel. Recentemente sono stati pubblicati alcuni estratti dell'opera tradotti dal Maggiore il quale vi ha premesso un'interessante prefazione: HEGEL, *La filosofia del diritto, estratti* tradotti da G. MAGGIORE, Vallecchi, Firenze, 1925.

(1) Le «*Anmerkungen*» sono delucidazioni di moltissime pagine della Filosofia del diritto, delucidazioni inserite nei vari paragrafi sulla base delle note che Hegel si preparava ai fini pratici del suo insegnamento. Queste delucidazioni sono frammentarie, mentre la parte dottrinale, rigorosamente esposta, segue lo schema che già nell'Enciclopedia era stato fissato per questo argomento.

(2) Oltre le «*Anmerkungen*» che si trovano già nella prima edizione del 1821, l'opera è stata accresciuta dagli *Zusätze*, cioè da aggiunte che appaiono nell'edizione del 1833 e che sono una serie (194 *Zusätze*) di esemplificazioni e di chiarificazioni del testo e delle *Anmerkungen*. Le fonti di queste aggiunte sono alcune note marginali di Hegel e gli appunti scolastici dei discepoli HOTHO e von GRIESHEIM: si tratta perciò di fonti abbastanza attendibili, quantunque ciò che è scritto in queste aggiunte non si possa considerare di autorità pari al testo, trattandosi di un materiale non rivisto da Hegel. Riguardo gli Zusätze cfr. lo studio del LASSON, *Hegels handschriftliche Zusätze zu seiner Rechtsphilosophie* pubblicato in *Hegel Archiv* (Band II, Heft 2, Lipsia, 1914).

(3) Si tratta più di scolari che di discepoli, poichè non dimostrarono eccessivo interesse per l'insegnamento del loro maestro, fatta eccezione per il Gans che fu un dotto giurista.

(4) L'edizione del LASSON è pubblicata come volumo 124° della *Philosophische Bibliothek* dell'editore *F. Meiner* di Lipsia (*Grundlinien der Philosophie des Rechts von* G. W. F. HEGEL, *mit den von Gans redigierten Zusätzen aus Hegels Vorlesungen, neue herausgegeben von* GEORG LASSON *Pastor an. St. Bartholomäus, Berlin-Leipzig*, 1911, *Verlag von Felix Meiner*). Questa edizione è superiore a tutte le precedenti per la rigorosa distinzione fra *Anmerkungen* e *Zusätze*, per le correzioni di testo, di punteggiatura e di tipografia.

(5) Logicamente ed anche cronologicamente la Filosofia del diritto è l'opera conclusiva di tutta la speculazione hegeliana. Pur tenendo presente che dopo l'uscita di quest'opera apparvero nuove edizioni della *Logica*, della *Fenomenologia* e dell'*Enciclopedia*, si può dire che Hegel, scritto questo libro, non fa che rivedere e ristampare le sue opere con delle aggiunte, ma non allarga il campo della sua speculazione.

tenne, solo al pari della Logica, degno di un ulteriore approfondimento (1).

A quest'opera fondamentale è necessario anzitutto riferirsi in ogni trattazione del problema giuridico in Hegel, pur non dimenticando altri numerosi scritti e saggi sui problemi morali e giuridici, quali per esempio la *Kritik der Verfassung Deutschlands* (2), la *Verhandlungen der wuerttembergischen Landstände* (3) e l'articolo sul *Reformbil* inglese pubblicato nell'*Allgemeine preussische Staatszeitung* (4). È necessario tenere il dovuto conto di tutti questi scritti raccolti dal Lasson nell'opera: *Hegels Schriften zur Politik und Rechstphilosophie* (5).

3. — Lo schematismo della filosofia del diritto

Il Gans nella sua prefazione alla filosofia del diritto di Hegel ha fatto un'esaltazione dello stile architettonico della dottrina del suo maestro. Invero non è possibile comprendere il valore delle affermazioni di Hegel senza tenere sempre presente la struttura del sistema poichè ogni tesi è rigorosamente inquadrata in quello che Schlegel chiamò «schema delle trinità».

Che posizione ha il diritto nello schematismo hegeliano?

Le tre grandi provincie della filosofia hegeliana sono, come è noto, la scienza della logica, la filosofia della natura e la filosofia dello spirito.

Dopo aver trattato la scienza della logica nei suoi tre aspetti (dottrina dell'essere, dell'essenza e del concetto), Hegel ha esposto la filosofia della natura caratterizzata pure da tre aspetti (la meccanica, la fisica e l'organica). Infine il sistema hegeliano si completa e corona con la filosofia dello spirito considerato nella forma della relazione con sè stesso (spirito soggettivo), nella forma della realtà (spirito oggettivo) e nell'unità dell'in sè e per sè (spirito assoluto).

(1) Le altre parti della sua Enciclopedia filosofica non furono nè prima, nè poi trattate con l'ampiezza della Filosofia del diritto.

(2) Si tratta di una critica molto cauta e di poco interesse scientifico. Fu scritta nel 1802.

(3) Riguarda sopratutto questioni politiche locali e vi si trovano riferimenti assai indiretti alle dottrine giuridiche di Hegel. Porta la data del 1817.

(4) Questo articolo fu scritto nell'ultimo anno di vita di Hegel. Anche in altri giornali, specialmente di Bamberga, Hegel scrisse articoli che sono però di scarsa importanza.

(5) Questa raccolta accuratissima fu stampata a Lipsia nel 1913 presso l'editore *Meiner*.

Senza dimenticare l'architettura del sistema, a noi importa considerare lo spirito oggettivo, del quale è necessario fissare le caratteristiche secondo l'uniforme, ed apparentemente rigoroso, procedimento hegeliano.

La filosofia del diritto tratta dello spirito assoluto. Anzitutto Hegel fissa il concetto di filosofia del diritto, di libertà, volontà e diritto (*Begriff der Philosophie des Rechts, des Willens, der Freiheit und des Rechts*), nell'interessante *Einleitung* dell'opera. In seguito passa a trattare specificatamente dello spirito assoluto il quale è considerato in tre momenti, secondo la gradazione dello sviluppo della volontà libera. I tre gradi sono:

1) *Das abstrakte Recht* (1) (il diritto astratto o formale): è la volontà in sè, la volontà immediata il cui concetto è astratto (*die Persönlichkeit*) e la cui esistenza è una cosa esterna ed immediata. Questa esistenza che la libertà si dà in maniera immediata ha tre momenti: a) *Das Eigentum* (la proprietà): è la libertà della volontà in generale, della singola persona che sta in rapporto con sè. La proprietà è dialettizzata nei tre momenti: *Besitznahme* (presa di possesso), *Gebrauch* (uso), *Entäusserung* (trasferimento); b) *der Vertrag* (il contratto) nel quale la persona distingue sè da sè riportandosi ad un'altra, ed entrambe hanno esistenza l'una per l'altra in quanto proprietarie. Il contratto è considerato nei tre momenti della derivazione dall'arbitrio, della comunità della volontà e della singolarità dell'oggetto; c) *Das Unrecht und Verbrechen* (il torto e il delitto) nel quale la volontà è, in quanto volontà particolare, diversa da sè, quale è in sè e per sè, e opposta. I tre momenti del torto sono *unbefangenes Unrecht* (il torto semplice), *Betrug* (la frode), *Zwang* (la violenza).

2) *Die Moralität* (2) (la moralità) è la volontà riflessa dell'esistenza esterna in sè, il momento della individualità soggettiva. La moralità ha tre lati: a) *Der Vorsatz und die Schuld* (il proposito e la colpa) quando il contenuto è sopratutto della volontà soggettiva; b) *Die Absicht und das Wohl* (l'intenzione ed il benessere) quando la particolarità dell'azione è il suo contenuto interiore; c) *Das Gute und das Gewissen* (il bene e la coscienza) quando il contenuto è elevato all'oggettività.

3) *Die Sittlichkeit* (3) (l'eticità): è il momento dell'unità e verità dei due momenti del diritto e della moralità; della volontà

(1) HEGEL, *Grund. d. Ph. d. Rechts, Erster Teil*, § 34-104.
(2) HEGEL, *Grund. d. Ph. d. Rechts, Zweiter Teil*, § 105-141.
(3) HEGEL, *Grund. d. Ph. d. Rechts, Dritter Teil*, § 142-360.

non solo come volontà oggettiva. Questa sostanza etica è: a) *Die Familie* (la famiglia), cioè lo spirito immediato e naturale considerato nel matrimonio (*die Ehe*), nei beni famigliari (*Das Vermögen der Familie*), nell'educazione dei figli (*die Erziehung der Kinder*); b) *Die buergerliche Gesellschaft* (la società civile) che è la sostanza etica nella sua disunione ed apparenza, considerata nel sistema dei bisogni (*das System der Beduerfnisse*), dell'amministrazione della giustizia (*die Rechtspflege*) e della corporazione (*die Polizei und Korporation*) (1); c) *Der Staat* (lo Stato) che è la libertà universale ed oggettiva nella libera autonomia della volontà individuale. Questo spirito reale ed organico può essere: o spirito di un popolo, cioè diritto statuale interno (*das innere Staatsrecht*); o rapporto di particolari spiriti nazionali, cioè diritto statuale esterno (*das äussere Staatsrecht*); o universale spirito del mondo, cioè storia universale (*die Weltgeschichte*).

Questo è lo schematismo della filosofia del diritto e la base di ulteriori serie di procedimenti dialettici ternari. Notevole è anche il modo secondo il quale Hegel compie il passaggio (*Uebergang*) da un grado all'altro: dal diritto astratto si passa alla moralità in quanto il volere soggettivo, come astrazione, è per sè nullo ed ha verità e realtà solo in quanto è in se stesso l'esistenza del volere razionale (la moralità). Dalla moralità si passa all'eticità in quanto l'eticità è il compimento dello spirito oggettivo, la verità dello stesso spirito soggettivo ed oggettivo.

Ma, più che approfondire lo schematismo hegeliano, è necessario fissare anzitutto il motivo informatore di tutta la nuova filosofia giuridica: questo motivo è la dipendenza assoluta della dottrina del diritto dalla dottrina della logica.

4. — Dipendenza della dottrina del diritto dalla dottrina della logica

Hegel si propose di risolvere anche il problema del diritto prescindendo dalla vecchia logica (*vormaligen Logik*) (2) la quale con il suo dividere suddividere e sillogizzare (*Definisieren, Ein-*

(1) Sul concetto di società civile, che in genere è troppo poco preso in considerazione dalla critica, vedi P. Vogel, *Hegels Gesellschaftsbegriff* in: Kant-Studien, Berlin, 1925 ed in modo particolare il recente scritto di G. Solari, *Il concetto di società civile in Hegel*, in: Rivista di filosofia, 1931, N. 4, pagg. 299-347. E' questo il migliore studio critico apparso in occasione del centenario hegeliano.

(2) Hegel, *Grund. d. Ph. d. Rechts, Vorrede*, pag. 4.

teilen, und Schliessen) (1) aveva sacrificato alle vuote astrazioni la concretezza storica del diritto. Si potrebbe notare che Hegel si è dimostrato imbattibile in fatto di divisioni e suddivisioni, ed in ciò ha certamente superato la vecchia logica che egli voleva eliminare. Ad ogni modo interessa rilevare come egli stesso abbia dichiarato (2) che la sua trattazione del diritto postula tutta la sua scienza della logica e quindi anche la sua critica di ciò che con tono sarcastico Hegel chiama *Verstandeserkenntnis* (conoscenza intellettualistica). Cioè ne postula anche la debolezza, ed ogni critica della filosofia del diritto di Hegel non ha significato se non è anzitutto una critica della sua dottrina della logica.

Hegel ha elaborato la logica (dottrina delle categorie) della filosofia e quindi la logica della filosofia del diritto colmando, come credette di poter dire il Croce, una secolare «irriflessione» (3), ed intendendo la filosofia del diritto non più come una specie di riproduzione del diritto (quale era secondo la vecchia logica), bensì come comprensione o intelligenza del diritto stesso. La filosofia del diritto dovrà quindi darci il concetto universale e concreto del diritto; non il semplice sentimento o la semplice intuizione logica del giusto, ma il concetto che non è rappresentazione generale, bensì ragione universale e concreta del diritto, inteso non nello scheletrimento delle astrazioni e catalogazioni intellettualistiche ma nella concretezza della sua logicità ed universalità.

Dopo il monismo delle scuole scettiche del diritto che avevano negata la opposizione del giusto e dell'ingiusto nell'arbitrio del più forte, il dualismo basato sulla categoria dell'opposizione fra diritto e torto e sulla loro insanabile antitesi si sarebbe affermato come negazione della negazione precedente; due negazioni di identico va-

(1) HEGEL, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 4.

(2) HEGEL, *Grund. d. Ph. d. Rechts*. «*Man hat wohl die Unzulänglichkeit der Formen und Regeln der vormaligen Logik, des Definierens, Einteilens und Schliessens, welche die Regeln der Verstandeserkenntnis enthalten, fuer die spekulative Wissenschaft erkannt, oder mehr nur gefuehlt als erkannt*» (pag. 4).

(3) B. CROCE, *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari, pag. 31. Per la critica dell'idealismo hegeliano non si può dimenticare, come comunemente avviene, ciò che il ROSMINI ha scritto. Malgrado le accuse di fraintendimento di Hegel mosse dallo Spaventa sia contro il Rosmini come contro il Gioberti, la critica rosminiana conserva attualità ed interesse (cfr. *Ideologia e Logica*, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, spec. il cap. XXX).

Anche la filosofia morale hegeliana è stata criticata dal Rosmini il quale, contro la definizione hegeliana della volontà ridotta ad una particolare maniera del pensiero, dimostra l'assurdità di questa riduzione sostenendo giustamente come la volontà tenda a darsi un maggior grado di essere (perfezione), e far *suoi* gli enti, ma non a farli *sè*. Chè sarebbe un'impossibile identificazione di soggetto ed oggetto (Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, Napoli, P. II, pag. 170).

lore filosofico in quanto la prima sacrifica l'opposizione, la seconda sacrifica l'unità ed entrambe poi nè si liberano da contraddizioni interne, nè risolvono il loro problema.

Hegel, assertore dell'unità del reale, si rese conto della necessità dell'opposizione della quale ebbe perfetta coscienza: il diritto è lotta e ordine, è guerra e pace, è giustizia ed ingiustizia: infatti il diritto è svolgimento e come tale unità di quell'opposizione (guerra e pace) che non gli sta di fronte, ma che porta in sè: opposizione fra i due momenti e non opposizione rispetto l'unità, nella quale il dualismo degli opposti è considerato non come dualismo di frammenti di verità, ma come opposizione che è la vita dell'unità stessa.

Questa dialettica del diritto, nella quale i due momenti opposti ed astratti si risolvono nell'unità, ci dà un concetto universale concreto del diritto, che supera l'unilateralità dei due momenti, poichè volere il giusto significa negare l'ingiusto, ed il giusto ha solo significato nella sintesi che è divenire, svolgimento dei due momenti i quali non vanno pensati fuori dalla sintesi (cioè pensati male) assumendo essi un significato solo nella opposizione dialettica. Superata la vecchia identità astratta che credeva (secondo Hegel) di eliminare l'ineliminabile opposizione, si afferma una nuova identità che è data dal pensiero che pensa l'opposizione e quindi la coglie in unità.

Questa dottrina che (come dimostra la storia del pensiero) (1), non ha neppure i pregi della originalità e che lo Scherer chiamò « composé de contradictions », conduce ad una risoluzione storicistica dei problemi del diritto.

5. — Concretezza e storicità della filosofia e della scienza del diritto

Infatti, in base alle premesse che abbiamo sintetizzate, Hegel tentò d'instaurare una nuova scienza del diritto nella quale il con-

(1) Motivi analoghi a quelli della filosofia hegeliana, oltre che in Eraclito, si trovano anche nel platonismo (*Fedone XV*) e perfino Plutarco (*De tranquillitate, XV*-473) parla della filosofia degli opposti. In seguito il Cusano (*De docta ignorantia*, Lib. I, cap. 3) sosterrà il « *principium coincidentiae oppositorum* » e, se non bastasse ricordare l'importante speculazione bruniana, si potrebbero citare non pochi pensatori di secondo piano che, come per es. il benedettino *Deschamps*, hanno parlato della verità « *che consiste non solamente nei contrari, ma anche nei contradditori* » (Cfr. E. Beaussire, *Antecedents de l'Hégélianisme dans la philosophie française*, Paris, 1865).

tenuto è essenzialmente legato alla forma (*ist der Inhalt wesentlich an die Form gebunden*) (1).

È noto come per Hegel la forma non sia altro che la « ragione quale conoscenza che intende, ed il contenuto quale essenza sostanziale della realtà sia etica che naturale: l'identità cosciente è l'idea filosofica » (2). Questo dovrebbe essere il presupposto logico di quella concretezza storica che anima tutto il sistema di Hegel, la cui filosofia giuridica è filosofia della repubblica storica e non della repubblica ideale, della città di Romolo e non della città di Platone. Una tale concretezza suscitò entusiasmi in pensatori poco avveduti come il Renan (3), mentre l'acuta critica del Croce ci fa notare che l'hegelismo è una « mitologia dell'idea » (4) e ci avverte che il crocianesimo ha il vanto di « aver vinto l'astrattezza dell'hegelismo » (5). Astrattezza che il Perticone ha messo in rilievo notando come lo sviluppo dialettico dei concetti non arricchisca la realtà come contenuto (6).

Anche se la più recente critica idealista del Gentile e del Volpicelli (7) insiste sulla concretezza e storicità della filosofia del diritto di Hegel, non pochi sono, come vedremo, i « tronconi mal digeriti » della vecchia logica dell'astratto *Verstand* che Hegel fece particolare oggetto della sua critica.

Ad ogni modo Hegel ha fissato molto chiaramente la distinzione fra filosofia e scienza del diritto. Oggetto della filosofia non è il semplice concetto del diritto (astratta determinazione intellettualistica) ma l'idea del diritto, cioè il concetto del diritto e la sua rea-

(1) Hegel, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 5.

(2) « *Die Form .... ist die Vernunft als begreifendes Erkennen, und der Inhalt die Vernunft als das substantielle Wesen der sittlichen, wie der natuerlichen Wirklichkeit; die bewusste Identität von beidem ist die philosophische Idee* ». Hegel, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 16.

(3) E. Renan, *L'Avenir de la science*, Paris, 1890, pag. 172.

(4) B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari, 1920, pag. 138.

(5) B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari, 1920, pag. 288.

(6) Cfr.: G. Perticone, *La concezione speculativa dell'attività giuridica*, in:
Riv. int. di fil. del dir., genn.-febbr. 1932. « *Lo scopo cui era rivolto il metodo*
dialettico di Hegel — quello di adeguare la realtà concreta, cioè non ischeletrita dai
procedimenti astrattivi della logica tradizionale — era mancato. Il passaggio dalla
tesi all'antitesi e da questa alla sintesi, era sempre un movimento tra concetti, il
cui contenuto non veniva menomamente ad arricchirsi nel gioco delle contraddizioni
e delle negazioni perpetue », pag. 51.

(7) G. Gentile, Prefazione ai *Principi di etica* dello Spaventa, in: *Saggi cri-*
tici, Napoli, Ricciardi, 1921: « .... *la moralità è puramente astratta e le sue deter-*
minazioni concrete provengono dalla storia », pag. 148. A. Volpicelli, *La teoria*
dello Stato etico e la sua genesi storica, in: « Bibliografia fascista », nov. 1929: « *Regno*
della libertà realizzata, della morale concreta e tradotta nel mondo unitario dei po-
sitivi rapporti e istituti umani: ecco quel che Hegel intende per Stato etico », p. 4.

lizzazione (*die philosophische Rechtswissenschaft hat die Idee des Rechts, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande*) (1). La scienza invece è parte (*ein Teil*) della filosofia: considera il concetto come un dato (*als gegeben*), non parte da definizioni ma cerca ciò che è giuridico. La critica contro le definizioni che Hegel crede di poter mutuare dallo stesso Digesto di Roma (*omnis definitio in Jure civili periculosa*) (2) deriva dal concepire la definizione come nient'altro che una concordanza con rappresentazioni esistenti, una concordanza che lascia al di fuori ciò che è essenziale, cioè la necessità del contenuto (*Inhalt fuer sich notwendig*) (3): quindi nè la definizione nè i fatti di coscienza (*Tatsachen des Bewusstseins*) (4) possono essere presi come fonti del diritto.

È comprensibile come tutto ciò conduca Hegel a combattere ogni dottrina del diritto naturale, in quanto la natura rigida non è che il *Leichnam des Verstandes* (5) (il cadavere dell'intelletto), l'idea nella forma della esteriorità (*die Idee in der Form des Andersseyns*).

La positività del diritto è precisata dallo Hegel secondo la forma e secondo il contenuto. Il diritto positivo secondo la forma è il diritto che ha efficacia ed autorità legale nello Stato. Infatti, secondo il legalismo protestante di Hegel, il principio della conoscenza del diritto è l'autorità legale (*gesetzliche Autorität*) (6); il contenuto positivo del diritto è invece derivato dalla necessità naturale, cioè dal carattere nazionale di un popolo nel suo svolgimento storico.

6. — L'arbitrarietà della dialettica degli opposti sul terreno giuridico

A questo punto importa precisare se Hegel si sia mantenuto fedele ai principi della sua logica nella trattazione dei problemi giuridici.

(1) Hegel, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 18.

(2) La speculazione hegeliana è anteriore al meraviglioso sviluppo degli studi romanistici, sicchè talvolta Hegel crede (come per es. al § 40 dove parla del *ius ad rem*) di appoggiare le sue argomentazioni sul diritto romano classico, mentre si tratta invece di passi che la critica dimostrò essere passi interpolati e neppure di fonte giustinianea. Non rare sono le inesattezze nelle citazioni di Hegel: per es. a pag. 9 della Prefazione sono riprodotti in modo scorretto i versi di Goethe, ed al § 29 l'importante definizione Kantiana del diritto, quantunque citata fra virgolette, è inesatta ed appare più riprodotta a memoria che alla lettera.

(3) Hegel, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 19.

(4) Hegel, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 20.

(5) « *Ist die Natur der Leichnam der Verstandes* ». Hegel, *Vorlesungen ueber die Naturphilosophie*, Berlin, 1842, § 247.

(6) « .... *in einem Staate Gueltigkeit zu haben, und diese gesetzliche Autorität ist das Prinzip fuer die Kenntnis desselben, die positive Rechtswissenschaft* ». Hegel, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 20.

Hegel aveva criticato il carattere formale della legge kantiana dalla quale si possono fare deduzioni diverse ed opposte: per esempio dal principio kantiano del diritto si può dedurre tanto la proprietà come il comunismo dei beni (1).

Questa arbitrarietà di deduzioni che Hegel rimproverava a Kant non è estranea alla dottrina di Hegel e si possono facilmente constatare i giochi della dialettica degli opposti sul terreno giuridico. Per esempio Hegel ha posto come momento della negazione del diritto, il torto (*Unrecht*) e non il diritto degli altri. Quando poi, continuando nel suo processo dialettico, Hegel viene a parlare della famiglia e dello Stato ci si aspetterebbe, come momento opposto, il momento della negazione (*Unfamilie*, *Unstaat*) cioè l'anarchia che elimina ogni vincolo famigliare e statuale. Si resta invece alquanto sorpresi quando si legge che, per Hegel, il momento dell'opposizione è dato da più famiglie e più Stati. Con lo stesso procedere, la negazione del diritto dovrebbe essere stata non il torto ma il diritto degli altri (2). Questa mancanza di rigorosità della dialettica hegeliana, se pure è sorprendente non è però eccezionale, e mette in rilievo una certa arbitrarietà nella costruzione delle triadi.

Le notate incongruenze rispetto il momento della negazione si ritrovano anche rispetto il momento della sintesi. Per esempio, per Hegel, la sintesi dei due opposti diritto-delitto è la pena che negando il delitto compie la reintegrazione del diritto. Ma allora per la stessa ragione, presi il termine Stato e il termine banda di anarchici come momento dell'opposizione, il banditismo costituito ed organizzato reintegrerebbe lo Stato negando la disorganizzazione dell'anarchia.

In altri passi della filosofia del diritto l'unità degli opposti è dialetticamente risolta in modi svariati: o è eliminazione di uno di essi (es. diritto e delitto sono uniti nella pena che distrugge il delitto per reintegrare il diritto) (3); o conservazione di entrambi

(1) Il BATTAGLIA (*art. cit.*, pag. 815) giustamente sostiene che, malgrado le dichiarazioni dello stesso Hegel contro il formalismo Kantiano, non vi è un radicale contrasto, e le critiche di Hegel si devono piuttosto intendere come «*veri e propri espedienti polemici*». Così non si può dire che il formalismo kantiano sia privo di contenuto, Poichè in Kant e Rousseau «*la volontà generale e la legge universale rappresentano appunto il superamento dell'individualismo e dell'astrattivismo, che Hegel si ostina a combattere con ogni violenza, non disdegnando di commuovere il suo pubblico con il ricordo degli orrori della rivoluzione.... a testimonianza degli errori di Rousseau e di Kant*» (Cfr.: G. PERTICONE, *Il problema morale e politico*, Paravia, Torino, 1930, pagg. 143-144.

(2) Cfr.: F. G. STAHL, *Storia della filosofia del diritto*, Torino, 1853, pag. 497.

(3) Cfr.: S. W. DYDE. *Hegels Theory of punishment* (in: *The philos. Rev.*, 1898); EUGEN SULZ, *Hegels ph. Be rund des Stafr.s und deren Ausb. in der deutsch. Strafr. wiss.*, Berlin, 1910.

(es. il potere regio come unità del potere legislativo ed esecutivo conserva ambedue i poteri); o eliminazione di entrambi (es. la storia del mondo come unità di spiriti nazionali li supera ed elimina tutti) (1).

Così anche se si considera il mondo morale dedotto dall'analogia con l'atto del volere nei suoi tre momenti, non vi è corrispondenza con questi. Per esempio il potere, che è universale ed indeterminato nell'atto di volere, è invece determinato e relativo ad un oggetto nel momento del diritto astratto della persona. Così mentre nel mondo morale il *können* universale è effettuato nella personalità (è cioè un potere individuale che ha concreta effettuazione nella moralità reale della famiglia e dello Stato), nell'atto del volere, invece, l'io che ha coscienza di poter tutto è anche l'io che prende ogni deliberazione attuale.

Così la volontà in un momento dialettico è intesa come istituto, in un altro come dovere, oppure come accadimento, ovvero come rappresentazione della persona divina (2).

La dialettica di Hegel sul terreno giuridico è arrivata fino al punto di affermare che la punizione ha più contenuto che il diritto, poichè la pena, come negazione, contiene non solamente la determinazione positiva (diritto) ma anche la negazione di questo, cioè qualche cosa di più. Così il delitto, come punto nel quale dal diritto si passa alla moralità, è più vicino alla moralità che il diritto, in quanto l'individualità del volere si è posta come contrario della sostanzialità del volere (cioè della legge), la quale cosa avviene nella moralità, poichè nella moralità il dovere ed il soggetto che deve si trovano come due opposti (3).

Tutto ciò mette in rilievo l'elasticità di un sistema il quale mentre ci si presenta come qualche cosa di assoluto è invece assai spesso creatura dell'arbitrio, e le verità che nel sistema si trovano sono verità che vengono come, notò lo Stahl, «introdotte di sottomano» (4) e che restano tali, malgrado il sistema. Ciò videro anche gli idealisti e lo ha notato recentemente il Redanò (5) il quale mise

(1) Cfr.: STAHL, *Storia della filosofia del diritto*, pag. 490.

(2) Cfr.: STAHL, *Storia della filosofia del diritto*, pag. 498-499.

(3) Cfr.: STAHL, *Storia della filosofia del diritto*, pag. 503. Anche il TRENDELEMBURG criticò le dottrine giuridiche hegeliane perchè «*nella filosofia del diritto di Hegel, il delitto e la pena vengono trattati prima della moralità e del costume*». TRENDELEMBURG, *Il diritto naturale sulle basi dell'etica*, Napoli, 1673, § 57.

(4) Cfr.: STAHL, *Storia della filosofia del diritto*, pag. 498.

(5) Il REDANÒ mette in evidenza «.... *l'arbitrarietà dei passaggi operati volutamente dallo Hegel al fine di raggiungere i suoi intenti ed il maneggio che egli fa, sempre a fine di comodo, dei concetti particolari, una volta dichiarati e l'altra no, opposti, quando vi sia bisogno di oltrepassamenti occorrenti al sistema*». U. REDANÒ, *Hegel ed il nostro tempo*, in «Archivio di filosofia», Nov. 1931, pag. 61.

in rilevo come le triadi ed i passaggi servano ad Hegel per forzare le sue dimostrazioni.

7. — Tentativo di dedurre un monismo morale dalle premesse gnoseologiche

Dopo aver rilevata la dipendenza della dottrina del diritto da quella della logica, con qualche esempio delle incongruenze alle quali dà luogo questa dipendenza, è opportuno prendere direttamente in esame il problema etico-giuridico come è impostato in relazione alle premesse gnoseologiche.

È riuscito Hegel a costruire una morale ed una filosofia del diritto nello spirito del suo monismo gnoseologico?

Il principio della razionalità del reale (*Was vernuenftig ist, das ist wirklich, und was virklich ist, das ist vernuenftig*) (1), quantunque formalmente enunciato nella introduzione alla Filosofia del diritto, è il cardine (*die Angel*) attorno il quale gira il rivolgimento del mondo (*Umwälzung der Welt*) di tutta la filosofia hegeliana, anteriore e posteriore alla Filosofia del diritto.

Questo principio è senza dubbio uno dei più caratteristici momenti del processo della filosofia moderna verso l'assoluta identificazione fra essere e pensiero, cioè verso quel monismo gnoseologico che già nel rapporto fissato da Spinoza fra l'*ordo rerum* e l'*ordo idearum* era arrivato a maturazione.

Ora, quando si consideri che la morale, non solo nel pensiero antico, è basata sulla possibilità di una distinzione fra essere e dover essere, fra la norma agendi e l'azione, fra la regola ed il fatto, ci si chiede come sia possibile fondare una morale dopo che si è identificata la razionalità e la realtà, cioè, in ultima analisi, la necessità e la libertà, e si è annullato l'imperativo nell'identificazione del *sein* con il *sollen* e quindi nella svalutazione assoluta della volontà (almeno come era stata intesa fino ad Hegel) (2).

(1) Coscienza ingenua e coscienza riflessa, mondo dello spirito e mondo della natura, tutto, secondo Hegel, è animato da questo principio: « *In dieser Ueberzeugung steht jedes unbefangene Bewusstsein, wie die Philosophie, und hiervon geht diese ebenso in Betrachtung des geistigen Universums aus, als des natuerlichen* ». Hegel, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 14.

(2) Cfr.: V. Fazio Allmayer, *La teoria della libertà nella filosofia di Hegel*. Principato, Messina, 1920. A proposito della concezione della volontà e quindi della libertà in Hegel, il Perticone ha giustamente osservato: « *Partendo dalla concezione dello spirito come libertà sono soppressi i problemi tradizionali dell'etica: l'autodeterminazione non è più una conquista* ». G. Perticone, *Il problema morale e politico*, Paravia, Torino, 1930, pag. 140.

Da questo punto di vista Hegel ha fatto un passo enorme rispetto l'anteriore filosofia kantiana e fichtiana. Kant è ancora il filosofo dell'imperativo categorico, il moralista dei principi e delle massime, uno di quegli uomini che si commuovono alla visione del cielo stellato e che Hegel condannerà nel girone dei «tepidi di cuore», di coloro che seguono *die eigene Brust und die Begeisterung* (1). Anche il fiero, ostinato ed inflessibile Fichte, che Heine esalta quale Napoleone della rivoluzione kantiana nell'affermazione della sovranità dell'io, è ancora il moralista del dover essere, il nazionalista che con il calore della passione difende la causa della supremazia, e divina l'avvento della virtù del popolo tedesco. Nulla di tutto ciò in Hegel. Prosastico e duro, dialettizza le formule della sua logica; essere e dover essere si equivalgono nell'affermazione della realtà del razionale e razionalità del reale. Intendere ciò che è, è il compito della filosofia (*Das Was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie*) (2).

È perciò questione fondamentale cercare se Hegel sia riuscito a fondare sulla sua logica un monismo morale il quale verrebbe ad avere certamente una diretta influenza sulla risoluzione di tutti i problemi del diritto.

Uno degli aspetti più interessanti dell'esame delle dottrine morali e giuridiche di Hegel sarà il considerare se, malgrado il rigore della dialettica hegeliana, il dualismo risorga dal seno stesso della dottrina, e la verità, malgrado il sistema, si faccia strada altrimenti.

Bisogna però notare anzitutto quali possano essere le caratteristiche e le deduzioni di una ipotetica moralità che cerca di prescindere dal dover essere.

8. — Conseguente annullamento del dover essere nell'acquiescenza al fatto, e carattere storicistico, conservatore ed anti-educativo della morale hegeliana

Un corollario che deriva immediatamente dalla concezione della moralità fondata sul dover essere è il carattere progressivo della moralità stessa.

In Hegel invece la morale, e specialmente il diritto, appaiono come acquiescenza allo stato di fatto. Per spiegare la processualità

(1) Hegel, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 20.

(2) Hegel, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 15: la ragione di ciò si deve cercare nella certezza che «*das, was ist, ist die Vernunft*».

della vita morale Hegel deve fare entrare dalla finestra il dover essere che ha cacciato dalla porta del suo sistema. Il filosofo dello spirito come sviluppo, come differenza posta dallo spirito con se stesso (dall'innocenza al peccato, dal peccato alla conversione) conclude la sua dottrina senza darci una ragione di questa progressività che è nettamente distinta dalle ripetizioni della natura.

Se non vi è differenza fra essere e dover essere, perchè lo spirito avanza e si eleva? Donde viene l'impulso a negare l'irrazionalità attuale oppure a superare la razionalità attuale? Ecco perchè la morale hegeliana ci appare come una morale che, se pure non riduce la legge al fatto, non dà la ragione dell'affermarsi della legge sul fatto e della progressività di questa affermazione. Il diritto è quindi ridotto ad una acquiescenza e la morale ha tutte le caratteristiche dello storicismo e del conservatorismo (1).

Contrariamente a ciò che era apparso ai filosofi della rivoluzione, per Hegel l'affermazione della libertà non significa affermazione della possibilità di un contrasto con ciò che è pubblicamente riconosciuto. E questo si deve al fatto che la libertà in Hegel ha un significato tutto particolare, ed il compito della filosofia morale non è nell'affermazione e giustificazione di una deontologia ed in genere di una normatività, ma nel riconoscimento della natura quale è necessariamente. Si potrebbe dire che Hegel stabilisca quasi una identità fra scienze fisiche e scienze normative poichè, anche nel campo dell'etica, non nega che « la ragione sia quella che nel fatto si è affermata come forza e potenza » (2). Con questa espressione è caratterizzato il motivo storicistico della dottrina giuridica di Hegel, la quale, malgrado ogni tentativo di evasione, si afferma anche politicamente come un conservatorismo. La critica ha tentato di smentire il conservatorismo hegeliano, ma lo spirito di tutta la filosofia del pensatore di Stoccarda conduce alla conclusione alla quale è arrivato il Windelband: « Hegel è veramente conservatore » (3).

(1) E' in proposito assai interessante, anche se non facilmente condivisibile, ciò che ha scritto Panfilo Gentile, *Storicismo e conservatorismo nella filosofia del diritto di Hegel*, in: Riv. int. di filos. d. dir., 1927, pag. 151-169.

(2) Hegel scrive testualmente: « ... *die Vernunft ist, welche in der Tat in diesem Elemente sich zur Kraft und Gewalt gebracht habe, darin behaupte und inwohne* », *Grund. d. Ph. d. Reichts*, pag. 7.

(3) « *Lo spirito del popolo non si esprime nè nel mutare delle opinioni, nè nell'arbitrio dei leaders parlamentari, bensì nella salda costruzione cui giunge l'edificio statale in grazia del suo continuato sviluppo. Con questa sua concezione storica Hegel è veramente un conservatore* ». Windelband, *Storia della filosofia moderna*, vol. III, pag. 177. Il Perticone aggiunge: « *In sostanza il carattere di questa filosofia ordinatrice delle forme, in cui la realtà e la vita versano i loro contenuti, è di mera sistemazione* ». Vedi: Riv. int. di fil. del dir., febbr. 1932, pag. 52.

Vi sono nella Filosofia del diritto espressioni così chiare che non permettono equivoco. La filosofia non è una dottrina di come deve essere il mondo (*wie die Welt sein soll*) (1) ma il pensiero del mondo (*der Gedanke der Welt*) (2) che appare quando la realtà ha già compiuto il suo processo di formazione ed è bella e fatta (*nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat*) (3). Insomma la vita si lascia riconoscere dalla filosofia e non ringiovanire dalla volontà morale che vuole il dover essere (*lässt sie sich nicht verjuengen, sondern nur erkennen*) (4). È la nottola di Minerva che inizia il suo volo al crepuscolo.

Nonostante tutti gli sforzi, il panlogismo hegeliano cade, come ha notato il Del Vecchio (5), in una forma di meccanicismo, poichè anche se si ammette col Windelband (6) che per Hegel la ragione si identifica con lo sviluppo, resta sempre inesplicabile come il processo logico possa dominare il processo causale.

Evidentemente un tale conservatorismo toglie alla morale ed al diritto di Hegel ogni carattere educativo. Eppure Hegel ha categoricamente affermato che la sua filosofia del diritto ha un fine concreto quale è l'« educazione ed il risveglio degli animi », « per rendere cosciente ciò che o l'autorità dello stato, o il consenso degli uomini, o il sentimento interno pongono allo spirito individuale come un dato » (7). Resta però problematico che una filosofia, come

(1) HEGEL, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 17.

(2) HEGEL, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 17.

(3) Ciò sarebbe, secondo Hegel, confermato dalla storia nella quale l'ideale appare quando il reale è giunto a maturità.

(4) HEGEL, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 17.

(5) « *Il vero rispetto dell'ideale non consiste già nel supporre a priori che esso si avveri sempre nel fatto, il che significa legare le sue sorti a quelle della realtà fisica.... In questo errore cade notoriamente, nonostante tutti gli sforzi per evitarlo, il panlogismo hegeliano* ». G. DEL VECCHIO, *Il concetto di natura*, Zanichelli, Bologna, pag. 90.

(6) Il WINDELBAND afferma che Hegel non disse mai che « *tutte le istituzioni esistenti dovessero essere considerate assolutamente razionali ed essere perciò mantenute quali esse sono. Di un tale conservatorismo non c'è traccia in Hegel, al contrario di quel che gli rimproverano gli amici e nemici. Chi ne conosce la dottrina sa che per lui la ragione si identifica con lo sviluppo e che per lui la realtà può essere considerata razionale solo in quanto rappresenti il processo necessario di uno sviluppo nel quale si attui pienamente la predisposizione originaria, cioè, in questo caso, lo spirito di tutto un popolo. Hegel non combatte la riforma ma la rivoluzione. la vana opinione che si possa sostituire la necessità del processo storico con i decreti di un arbitrio dottrinario* ». WINDELBAND, *Storia della Filosofia moderna*, vol. III, pag. 177-178.

(7) Hegel usa qui delle espressioni da riformatore e da rivoluzionario, espressioni però che appaiono assai estranee allo spirito di tutta la sua opera. Hegel esige che tutto « *fuer das freie Denken gerechtfertigt erscheine, welches nicht bei dem Gegebenen, es sei durch die äussere positive Autorität des Staates oder der Ueber-*

quella di Hegel, la quale evita ogni impostazione deontologica dei problemi, possa raggiungere una simile finalità. La concretezza del dato, la coscienza e la storia del dato, stanno sempre al di qua di ogni tentativo per il superamento del dato. Con Hegel abbiamo una scienza morale che spiega ciò che è e perchè è, ma non come deve o dovrebbe essere ciò che pure coscientemente è. Se la filosofia è paragonata alla nottola, la razionalità della morale significa anche la sua irrevocabilità e perciò pure la sua invalutabilità, mentre la morale è una qualità delle azioni umane e quindi presuppone una stima ed un valore ed esige una trascendenza (1).

Insomma la morale in Hegel è una scienza del fatto, e, malgrado egli cerchi di dare una giustificazione non solamente estrinseca di certi istituti giuridici ormai superati ma anche una giustificazione intrinseca non desunta esclusivamente dalle condizioni dei tempi, finisce o col riconoscere che il diritto è uno stato di fatto (es. *la schiavitù*), o con l'ammettere un principio di dover essere (es. la pena è giusta perchè il reo *deve* espiare). La moralità di Hegel esiste sempre e solo come problema e non come norma da adempirsi. Come è pensabile il diritto, la moralità, lo Stato? Non si tratta di considerare la loro esistenza concreta, ma la loro astratta relazione, per la quale nel diritto l'ethos si accorda con la volontà individuale, nella moralità si oppone, nello Stato si unisce come accordo ed opposizione. Si può dire che ciò determini quale sia l'esistenza ed il contenuto dello Stato, del diritto e della moralità? Fine della filosofia del diritto è di «intendere e presentare lo Stato come cosa razionale in sè» (2) e non di costruire «uno Stato come dovrebbe essere» (*Staat wie er sein soll*) (3). A questo conservatorismo è perciò sempre assente ogni carattere normativo ed educativo.

einstimmung der Menschen, oder durch die Autorität des inneren Gefuehls und Herzens und das unmittelbar beistimmende Zeugnis des Geistes unterstuetzt, stehen bleibt». *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 6.

(1) Esattamente si esprime il Perticone quando, a proposito di Hegel, afferma in modo categorico che dalla realtà «*non scaturisce alcun principio dell'azione senza ricorso al trascendente*» poichè «*è evidente che l'idea che lotta per la sua realizzazione è trascendente e non immanente rispetto la realtà*». G. Perticone, *Il problema morale e politico*. Paravia, Torino, 1930, pag. 140.

(2) «*.... den Staat als ein in sich Vernueftiges zu begreifen und darzustellen*». Hegel, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 15.

(3) Hegel, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 15.

9. — Il rigorismo razionalista approda all'indifferentismo morale

La dialettica degli opposti nel campo morale si conclude con l'affermazione di un preciso indifferentismo (1): dal rigorismo logico si sconfina nell'indifferenza morale. Se gli opposti sono opposti fra di loro e non verso l'unità, « il gioco dialettico dei due che producono l'uno diventa il gioco dei due che sono indifferentemente l'uno » (2). Rispetto l'unità, l'opposizione si trasforma in equazione. Questo relativismo morale appare più manifesto quando si consideri il carattere logico e non normativo della stessa filosofia del diritto, nella quale si constata come Hegel quando pone in correlazione il bene ed il male, il giusto e l'ingiusto contempla e spiega ma non giustifica. Se lo Schopenhauer ha scritto che facile è predicare la morale ma difficile fondarla, si potrebbe dire ad Hegel che facile è descriverla ma difficile giustificarla; e lo stesso reiterato disprezzo hegeliano contro quelle che Pascal aveva chiamate le « ragioni del cuore » significa, in fondo, disinteresse per la morale che edifica (S. Paolo), assenza di una profonda sensibilità della vita morale dell'individuo annullato di fronte all'assolutezza della concreta legge dell'ethos.

10. — Mancato superamento del dualismo fra essere e dover essere

Fin qui si è detto che cosa Hegel intendeva dimostrare circa il fondamento della moralità, ma bisogna guardare più che alle parole allo spirito dell'opera sua e vedere se quel dovere kantiano che, secondo Hegel, è « l'ultimo troncone indigesto che la rivelazione ha lasciato alla ragione e che pesa a questa sullo stomaco » (3) sia stato veramente digerito dal filosofo svevo.

Se Hegel fosse riuscito a dimostrare la tesi morale che è stata per i suoi avversari motivo di scandalo, avrebbe certamente superato il dualismo fra essere e dover essere. Cioè il principio della razionalità del reale e della realtà del razionale doveva condurre Hegel a dimostrare che avviene tutto ciò che deve avvenire, e che tutto

(1) Cfr.: E. Troilo, *La filosofia e la guerra*, Treves, Milano, 1916, pag. 47.
(2) Cfr.: E. Troilo, *La filosofia e la guerra*, Treves, Milano, 1916, pag. 43.
(3) Hegel, *Gesch. d. Philos.*, III, pag. 355.

ciò che è avvenuto doveva avvenire. Lo scandalo sta non tanto nell'enunciazione della tesi, che abbiamo cercato di chiarire, e che, come tesi, è certamente geniale ed unitaria, capace di sovvertire le basi della moralità con l'ammissione del male stesso inteso come necessità, quanto nel fatto che Hegel non ha potuto accettare la sua formula in modo rigoroso ed assoluto, poichè, contrariamente a quanto pensano certi suoi critici affrettati, per Hegel non tutto quello che accadde è ciò che doveva accadere.

Risorge quindi nel seno della sua dialettica un nuovo dualismo fra essere e dover essere: cioè, se Hegel si è salvato dall'assurdo di fare della sua morale e della sua filosofia del diritto una pura ed assoluta filosofia del fatto compiuto (come erroneamente pensano il Cathrein ed altri) (1), ha però aperte, ed anzi spalancate, le porte all'irriducibile avversario: il dualismo.

Il Croce ha già notato che «si scopre il dualismo, nello Hegel per esempio, in quel suo ammettere fatti ribelli ed impotenti che resistono e non sono degni del dominio della scienza» (2). Quindi la morale hegeliana perde la sua fisonomia caratteristica e, almeno parzialmente, si ricade in Kant. Ogni fatto non ha una razionalità intrinseca e necessaria, mentre il razionale ha la possibilità e capacità di farsi fatto, di entrare nella storia la quale è sempre storia dello spirito che si afferma in modo positivo (es. storia del diritto) mentre ciò che è negativo (es. l'ingiustizia) non avendo realtà (in quanto negazione) non ha storicità (non vi è una storia dell'ingiustizia). Si chiami l'ingiusto l'ombra unita alla luce del diritto, lo si chiami negazione della positività del giusto, resta insuperato il dualismo fra l'essere e il dover- essere, poichè non è affermata nessuna necessità che tutto ciò che è avvenuto doveva avvenire. Il fatto che Hegel abbia insistito sul momento nel quale la condotta morale si realizza (correggendo così il formalismo astratto del dover essere kantiano) non significa negazione della dualità fra il bene realizzato ed il male che poteva non realizzarsi e si è realizzato. Nello stesso tentativo di avvicinare la dottrina hegeliana alla psicologia del peccato originale vi è la riconferma che la legge (il razionale) non è stata identificata con il fatto (il reale), poichè nell'ammissione dei due momenti contrastanti (allontanamento dalla divinità e riconciliazione con essa) risorge quel dualismo morale riducibile al

(1) Il Cathrein dice che l'affermazione della razionalità del reale significa in via assoluta «*teoria dei fatti compiuti*». V. Cathrein, *Filosofia morale*, Firenze, 1913, vol. I, pag. 638.

(2) B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari, 1920, pag. 57.

contrasto fra essere e dover essere che Hegel ha riammesso nella sua etica senza darne una sufficiente giustificazione.

D'altra parte ogni rifiuto a compiere la distinzione fra essere e dover essere conduce, come ha recentemente ricordato il Perticone agli idealisti contemporanei, alla rinuncia di ogni possibilità di valutazione etico-giuridica (1).

Il dualismo quindi nel sistema morale di Hegel si fa strada malgrado il suo contrasto costante con tutta la lettera del sistema.

11. — Tentativo di togliere autonomia al momento giuridico

Come nella morale Hegel ha lasciato sussistere un dover essere, almeno come problema insoluto, un dover essere che non avendo un significato nello spirito del sistema stesso non permette di superare l'acquiescenza al dato di fatto, così l'ammissione del diritto astratto pone il momento giuridico il quale però resta inefficace perchè privo di ogni autonomia.

Già lo Spaventa aveva notato che in Hegel « diritto e morale presi in sè sono due astrattezze: hanno realtà solo nell'ethos » (2), ed il Gentile ha aggiunto che le due astrattezze (diritto e morale) hanno una processione non cronologica ma logica, una « genesi ideale », una « deduzione dialettica » (3).

Ma se osserviamo, come ha fatto il Croce (4), i rapporti fra diritto e morale come sono posti nella filosofia giuridica di Hegel si può notare che, mentre Kant nell'affermazione dell'esteriorità del diritto aveva contrapposto legalità a moralità affermando con ciò il carattere amorale del diritto, Hegel si oppone ad una simile concezione, e si oppone anche a Fichte il quale pure aveva sentito la insostenibilità di una tesi che separava due campi distinguibili

(1) « *Qual'è il rapporto fra l'essere ed il dovere? Nella filosofia italiana contemporanea è viva la critica di ogni deontologia, critica alla quale erano venuti in appoggio argomenti gravi contro la trascendenza, svolti dal Croce e dal Gentile e dai loro seguaci, che negano possa intendersi unitariamente la realtà attraverso i due termini non verificati dialetticamente. Si osserva che, rifiutarsi di accettare la distinzione fra concetto e idea del diritto, importa rinunciare a trattare come diritto una parte della fenomenologia giuridica, o riconoscere di opporre un ideale a tutto ciò che storicamente si ponga come diritto, di opporre un mondo di valori ad un mondo di esistenze, il sollen al sein* ». G. Perticone, *Alcune posizioni della filosofia etico-giuridica contemporanea*, in « Archivio di filosofia », Gennaio 1931, pag. 31.

(2) B. Spaventa, *Principî di etica*. Vedi cap. III (il diritto) e cap. IV (la moralità). Napoli, Pierro, 1904.

(3) G. Gentile, *Saggi critici*, pag. 150.

(4) B. Croce, *Filosofia della pratica*, pag. 282-283.

ma non separabili e che, pure considerando con Kant il diritto quale condizione della coesistenza, aveva affermato che almeno l'istituto matrimoniale ha un carattere morale.

Con Hegel i termini sono completamente invertiti e, malgrado le erronee interpretazioni di certi critici giustamente combattuti dal Croce (1) e dal Gentile (2), si deve dire che, nella filosofia hegeliana del diritto, il diritto è completamente assorbito nella eticità. Nè il momento del diritto astratto, nè quello della astratta moralità hanno una realtà, la quale è solo nell'ethos cioè in quella concreta vita sociale nella quale sia il diritto astratto (il mondo delle pretensioni), come la moralità astratta (il mondo delle intenzioni) trovano la loro concreta realizzazione. Bisogna però notare che la tesi hegeliana si risolve in una completa negazione dell'autonomia del momento giuridico, il quale, se non fosse riammesso dalla critica per altra strada e contro le argomentazioni dello stesso Hegel, resterebbe sì identificato alla moralità, ma identificato nella comunità di deficienza di fronte all'ethos: diritto e morale si equivalgono in quanto ambedue mancanti. Hegel si oppone a Kant, ma sacrifica il diritto all'eticità e non trova più il modo di distinguere la pretensione dall'obbligazione, la legalità dalla moralità.

12. — Il dualismo giuridico risorge nell'ammissione di un diritto astratto

Quel dualismo che non è stato superato nella fenomenologia, poichè la natura è rimasta esclusa dal divenire, quel dualismo che si è dimostrato insuperabile nella morale per la necessità dell'ammissione di un dover essere, riappare anche nella dottrina del diritto con l'ammissione del diritto astratto (*das abstrakte Recht*).

Il monismo giuridico di Hegel è rivolto a dimostrare che l'unico diritto che possa chiamarsi tale è il diritto che si realizza nello Stato. L'assolutezza di questa tesi è però smentita dalle stesse argomentazioni hegeliane. Hegel infatti ammette che prima dello Stato esiste un diritto astratto: che accanto allo Stato esiste un diritto positivo; che nello Stato esiste un diritto concreto statuale: ciò è in pieno ed assoluto contrasto con la tesi statualista che pone la volontà dello Stato come unica fonte del diritto.

(1) B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*. Napoli, Ricciardi, 1926, pag. 25.

(2) G. Gentile, *Prefazione* ai Principî di etica di B. Spaventa, pag. XIII-XXI.

I critici hanno notato questo equivoco del diritto astratto che il Maggiore, pure essendo un ammiratore di Hegel, chiamò « infelicissima escogitazione » (1). Questo diritto astratto, anteriore al diritto concreto statuale, sia pure come momento della dialettica dello spirito oggettivo, non è che il diritto naturale che Hegel aveva negato, come momento astratto e quindi come non essere. La concezione del diritto astratto conduce Hegel a dialettizzare il diritto privato (delle persone, delle cose e contrattuale), ed a creare quindi un nuovo dualismo fra diritto privato e diritto pubblico ed a porre perciò una nuova « assurdità logica » (2). Ammette un diritto astratto della persona sulle cose dopo aver sostenuto che la pluralità delle persone è il presupposto essenziale del diritto.

È stato giustamente osservato come nella filosofia del diritto di Hegel non vi dovrebbe essere posto per una teoria della persona giuridica, del diritto di proprietà e del diritto contrattuale pre ed extra-statuale; simili dottrine presuppongono tutta la filosofia del giusnaturalismo nettamente dualistico nell'ammissione di un diritto naturale accanto al positivo, di un diritto assoluto accanto a un diritto storico.

Ma l'equivoco del monismo giuridico hegeliano è un'altra volta evidente nella compromissione dell'assolutezza del diritto storico statuale con l'ammissione dell'esistenza di un diritto positivo che si afferma come legge nella società civile la quale è un momento della eticità. Questo diritto positivo che si potrebbe dire para-statuale non è il diritto statuale che si realizza nell'ethos; e ciò riafferma che non vi è un'unica positività e concretezza giuridica quale quella dello Stato e dei diritti che esso pone.

Il problema del diritto naturale resta quindi aperto anche dopo Hegel. Le posizioni estreme del giusnaturalismo rivoluzionario e dello statualismo assolutista si disputeranno il campo e di fronte

(1) G. MAGGIORE, *Introduzione alla Filosofia del diritto di Hegel*. Ed. Vallecchi, 1925, pag. 25.

(2) G. MAGGIORE, *op. cit.*, pag. 25. Anche il BATTAGLIA (*Linee di sviluppo del pensiero filosofico-giuridico in Kant e in Hegel*. Riv. int. di fil. d. dir., 1931) ammette un'affinità fra il diritto astratto hegeliano ed il diritto naturale. « *Invero quelle forme di diritto astratto partecipano in fondo ai caratteri del diritto naturale, non nel senso di esigenza progressiva giuridica, ma come costruzione eterna di trascendente razionalità* » (pag. 621). Ed a proposito dell'assurdità di un diritto astratto nel sistema hegeliano, l'A. giustamente aggiunge: « *Hegel confina nel diritto astratto il diritto delle persone, la proprietà, il contratto, il torto civile, la frode, la violenza ed il delitto, tagliando cioè il vivo corpo del giure dalla concreta vita che solo nell'ethos si realizza e prende forma storica. Il che val quanto dire che quel diritto è mera costruzione ideologica, forma razionale senza quel contenuto umano che invece dirompe nella famiglia, nella società civile, nello Stato* » (pag. 621).

a questo contrasto l'idealismo hegeliano più che essere risolutivo si trova in una condizione di perplessità per le insopprimibili esigenze del diritto naturale, nè esplicitamente ammesso, nè esplicitamente negato.

13. — Gli equivoci della dottrina dello Stato etico

Anche la tesi centrale della dottrina dello Stato non evita alcune critiche che mettono in rilievo la insostenibilità della teoria hegeliana su questo problema (1). Lo stesso Croce (2) ha chiaramente riconosciuti alcuni equivoci che si possono così sintetizzare:

1) Hegel, dopo aver negato il diritto all'individuo come singola esistenza annullata nell'assolutezza del diritto statuale, riconosce questo diritto allo Stato che è pure una singola esistenza di fronte agli altri Stati. Hegel aveva scritto che « il benessere di uno Stato ha un diritto del tutto diverso dal benessere del singolo » (3), e per superare questa singolarità pensò di negare il diritto dell'individuo senza accorgersi che cadeva nella singolarità di un diritto statuale il quale è uno e singolo di fronte agli altri diritti statuali. Si tratta sempre di singolarità rispetto alla quale il più o il meno è indifferente, chè altrimenti una differenza aritmetica si trasformerebbe in una differenza etica (4).

(1) Circa il concetto dello Stato hegeliano vedi i seguenti studi: G. Sodens, *Die Staatsl. Kants und Hegels*, 1893; V. J. Löwenstein, *Hegels Staatsidee*, Berlin, 1927 (mette fra l'altro in rilievo il contrasto fra l'idea unitaria dello Stato germanico e la giustificazione della sovranità dei piccoli stati tedeschi); K. Lorenz, *Staat und Religion bei Hegel*, Berlin, 1927; M. Busse, *Hegels Phänomenologie d. Geistes und der Staat*, Berlin, 1931.

Il valore e l'importanza della concezione hegeliana dello stato è stata opportunamente messa in rilievo dal Darmstaedter il quale scrisse: « *Der Staat ist fuer Hegel die Wirklichkeit gewordene Vernunft, der objective Geist, der Geist, der in der Welt steht, der gegenwärtige gottliche Wille, der sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltende Geist.*

« *Der Staat ist der Gang Gottes in der Welt oder ein Irdisch-Göttliches. Mit dieser Lehre vom Staat hat Hegel grossen theoretischen wie praktischen Einfluss gewonnen. Es seien nur die Name Fr. J. Stahl, Dahlmann, Lasson und heute Julius Binder unter den Theoretikern, Treitschke und wohl auch Bismarck unter den praktikern genannt. Die ganze Fuelle der wissenschaftlichen und politischen Bestrebungen, welche im 19 Jahrundert auf den deutschen Staats-und Reichsgedanken hin abzielten, hatten in Hegels Staatsauffassung eine wichtige Grundlegun und Stärkung ihres Trachtens* » (Vedi *Archiv fuer Rechts und Wirtschaftsphilosophie*, Bd, XXI, 1927-28, pag. 64).

(2) B. Croce, *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1931, pag. 260-264.

(3) Hegel, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, § 286-287.

(4) Secondo quanto riferisce il Calogero, nel *Giornale critico della filosofia italiana* (ottobre 1931), anche il Gentile, nella sua relazione tenuta al Congresso di Berlino per il Centenario di Hegel (e non ancora pubblicata) avrebbe rilevato, riguardo la concezione hegeliana dello Stato, « *il difetto nelle varie in-*

2) Il concetto di eticità dello Stato sembra da Hegel ammesso in quanto lo Stato opera secondo un principio etico. Ma se vi è un unico principio etico non ha rilievo l'ammessa singolarità e validità degli Stati; se si ammette invece la validità degli Stati singoli come Stati, non ha rilievo questo unico principio etico.

3) La dialettizzazione hegeliana dello Stato ci conduce alla storia come spirito, diritto, tribunale supremo ed universale del mondo. Se così è, come si può sostenere che l'eticità si attua nel singolo Stato, quando invece è la lotta fra gli Stati il campo d'azione dell'eticità?

14. — Caratteri dell'anti-individualismo hegeliano.

Per ben chiarire questa critica della concezione hegeliana dello Stato bisogna considerare il carattere anti-individualista di tutta la filosofia del diritto di Hegel.

È ben noto come la dottrina hegeliana tenda al superamento dell'individuo per mezzo dell'affermazione dell'autorità della legge che impone il diritto reale, cioè il diritto che vale effettivamente in quanto riesce storicamente ad imporsi. La personalità, per Hegel, ha un carattere strumentale, è un ponte di passaggio per l'affermazione del pensiero che si distingue da sè e si pone come pensiero impersonale (1). L'individuo non è fine, ma momento: deve diventare il suo opposto, cioè negarsi nel tutto. Le istituzioni giuridiche non mirano quindi a sostenere la personalità ma ad eliminarla: da ciò si potrebbe dedurre che il pessimo fra gli Stati è più degno di pregio dell'ottimo fra gli uomini.

Anche quando Hegel loda il cristianesimo per avere affermato i diritti della personalità, non intende con ciò esaltare la personalità reale ma la personalità astratta intesa come momento.

Così quando Hegel ammette qualche forma di rappresentanza politica non intende la rappresentanza degli individui reali che vivono nello Stato, ma la necessità della determinazione di un organo esterno della categoria della pluralità. L'Io è sempre una creatura del peccato rispetto la ragione che è Dio, il pensiero impersonale (2).

certezze ed oscillazioni che nella dottrina di Hegel tuttavia permangono in quanto essa continua a considerare lo Stato come realtà particolare, Stato fra Stati, o escluderlo, in quanto forma dello spirito oggettivo, dalla suprema sfera dello spirito assoluto» (pag. 406). Cfr.: anche lo studio pubblicato in *Civiltà moderna*, Firenze, 1931.

(1) Cfr.: Stahl, *Storia della filosofia del diritto*, pag. 505-509.

(2) Cfr.: Stahl, *Storia della filosofia del diritto*, pag. 504.

È perciò impossibile difendere l'anti-individualismo di Hegel con le argomentazioni del Gentile, secondo le quali uomo e Stato sono « due creazioni dell'intelletto astratto. Non c'è l'uomo di qua e lo Stato di là, ma uomo e Stato sono unum et idem: l'uomo è lo Stato e lo Stato è l'uomo ». La nota teoria idealista dello Stato inteso non *inter homines* ma *in interiore homine*, ha un significato in quanto esprime quel sentimento della solidarietà che pure ha sede nell'uomo e che è essenziale alla vita dello Stato (1). Un tale principio non potrà mai però condurre all'identificazione di Stato ed uomo poichè non si potrà mai identificare uomo ed uomini; chè se ciò avvenisse non avrebbe più alcun significato il diritto, la pretensione, la coazione e tutti i concetti fondamentali del giure basato su una necessaria intersubbiettività e corrispondenza fra diritto e dovere, fra obbligazione e pretensione, fra facoltà ed imposizione, ecc.

Giustamente quindi il Petrone ha scritto contro l'anti-individualismo di Hegel affermando che « il sistema di Hegel è un panteismo politico poichè gli individui non hanno sussistenza autonoma nello Stato di Hegel, poichè la volontà oggettiva hegeliana è il presupposto del sistema che sacrifica l'individuo all'ente statuale e sfocia direttamente al socialismo di stato del Lassalle » (2).

15. — La negazione dell' individuo sul terreno sociale in rapporto alla negazione nel campo letterario e religioso.

Questa concezione negatrice dell'individuo conduce Hegel ad una triplice negazione. Nella sua filosofia del diritto vi è una critica serrata e talora mordace contro ogni forma di romanticismo letterario, di misticismo religioso, di contrattualismo politico in quanto questi tre orientamenti tendono a svincolare l'individuo dalla assolutezza della legge.

È ben nota la sarcastica critica hegeliana contro tutti gli appelli al sentimento giuridico, al senso della giustizia ed a tutte le

(1) È stato rilevato dal Croce come la distinzione fra Stato *in interiore homine* ed *inter homines* dovrebbe significare la distinzione fra lo Stato ideale e lo stato empirico. Ma, come il Croce ha pure notato, si tratta di una metafora che si colora di terminologia filosofica, basata su un errore dell'attualismo che annulla le categorie mentali a pro di un « *incognito indistinto* ». « *La distinzione è tra due categorie o concetti puri: tra lo Stato in senso proprio, economico o giuridico che si dica, e lo Stato in senso morale, che non è poi Stato, ma moralità* » (Critica, 1926, pag. 183).

(2) J. Petrone, *La filosofia politica contemporanea*, Trani, 1892, pag. 23-24.

altre voci interiori. Appelli che sono un dato positivo, una voce che si ripercuote nella storia, un motivo di richiamo che non fu sdegnato dagli uomini della vita pubblica (magistrati e capitani) i quali conoscono quanto penosamente la giustizia ed il diritto riescano ad affermarsi nel consorzio umano. Ben più sbrigativo è combattere, come fa Hegel, la dottrina di Jacobi e Fries, e negare che l'eticità trovi un ausilio nel sentimento o nell'ispirazione, e chiamare il sentimento nient'altro che « un semplice rimedio casalingo » (*einfache Hausmittel*) (1) con il quale si cercano surrogati alle deficienze della ragione. Il sentimento del diritto ed il sentimento dello Stato sono nella vita giuridica della comunità forze vive ed operanti, dalle quali la più rigorosa e razionale scienza del diritto non può prescindere. Colui che dal Windelband fu chiamato il « razionalizzatore del romanticismo » (2) e che, secondo quanto il Croce ha recentemente scritto (3), guardò come « patologico e vergognoso il romanticismo morale », logicamente doveva prendere posizione contro ogni forma di sentimento per poter combattere ogni forma di individualismo. Negata la validità e l'efficacia di ogni appello al sentimento, Hegel nega pure la validità di ogni richiamo alle idee religiose. Fedele in ciò ai principî luterani della Riforma, protesta in nome della « oggettività delle leggi » contro ogni forma biblica di devozione o religiosità che tenda a scuotere le leggi. Hegel stesso ha dichiarato che il principio proprio del protestantesimo luterano (che egli chiama la « caratteristica dei tempi moderni ») (4) è di « non ammettere nulla nei sentimenti che non sia giustificato col pensiero » (5). È noto come anche il libero esame, proclamato da Lutero, sia approdato, per opera di Lutero stesso, all'annullamento di ogni individualità di fronte all'assolutismo del potere e della legge civile (6).

(1) HEGEL, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 9.

(2) WINDELBAND, *Storia dela filosofia moderna*, vol. III, pag. 154.

(3) B. CROCE, *Introduzione ad una storia d'Europa nel secolo XIX*, Laterza, Bari, 1931, pag. 70. Riprodotto in *Storia di Europa*, Laterza, 1932.

(4) « .... *dieser Eigensinn ist das Charakteristische der neueren Zeit, ohnehin das eigentumliche Prinzip des Protestantismus* ». HEGEL, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 16.

(5) « ....*nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist* » HEGEL, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 16.

(6) A questo proposito è assai singolare lo sviluppo teorico e politico dei principî della Riforma che, come notò anche l'Harnack, sembrano essersi contraddetti nelle loro conclusioni.

Il Protestantesimo proclamò anzitutto che ogni legge umana non lega in coscienza e considerò l'obbligazione giuridica come un legame puramente esteriore. Calvino scrisse: « *leges humanas, sive a magistratu, sive ab ecclesia ferantur.... non legare per se conscientiam* » (*Inst. Cr.*, Ed. 1560, IV, cap. V) e Lutero logicamente concluse che il carattere essenziale del diritto è l'imporsi con la forza

Tutto è ridotto alla realtà della legge «nella quale i principî dei diritti e degli obblighi sono una cosa seria» (1) In questo lavoro di «collocazione della filosofia nella realtà» (*Stellung der Philosophie*

(v. *Sermoni*, Ed. Weimar, t. XII, pag. 675). Così il determinismo teologico della Riforma sfociò nella esaltazione del giure positivo, del diritto stabilito.

Con la condanna dell'ascetismo cattolico, come un individualismo anti-sociale, i riformatori credettero di poter meglio ridare allo Stato il suo valore morale e la sua funzione di sentinella della legge divina in una nuova coscienza dell'ordine secolare (*die Gewissen der weltlicher Stände*; LUTERO, *Verantwortung*, 1533).

Elevato lo Stato al di sopra dell'ordine naturale, viene negato all'individuo ogni diritto naturale di resistenza alle leggi ingiuste, e questo statualismo giuridico condurrà Lutero a dire che il popolo è una bestia da trattarsi col bastone, ed a scrivere testualmente: *Il nostro insegnamento ha dato alla sovranità secolare la pienezza del suo diritto e del suo potere, realizzando così ciò che i papi non avevano mai fatto nè voluto fare* » (LUTERO, *Werke*, Ed. Weimar, t. 28, pag. 589). Infatti a Ginevra, per esempio, lo Stato divenne anche giudice della dottrina: i teologi fungevano da magistrati e la Ville-Église con la sua eticità statuale diede un eloquente saggio della tirannia esercitata sugli individui dalle idee religiose della Riforma. «*Bisogna*, scrive Lutero, *che coloro i quali non sono pii e giusti per opera di Cristo nella fede siano forzati ad esserlo od a sembrarlo nel mondo per opera della spada* » (LUTERO, *Werke*, Ed. Weimar, t. XIX, p. 629). L'ordine giuridico e civile fu confuso con l'ordine morale ed il diritto, come in Hegel (sia pure per altre vie) perdette la sua autonomia. In questo senso si può dire, in contrasto con un luogo comune della storiografia, che l'influenza del Protestantesimo non fu affatto sovversiva sul terreno sociale e servì piuttosto a consolidare con le idee religiose il potere costituito. Questa clericalizzazione dello Stato, che fu la vendetta storica della laicizzazione della Chiesa, ci offre un chiaro esempio della negazione dei valori individuali per opera della dottrina dello Stato etico.

Bisogna infatti smentire la diffusa opinione (alla quale, a quanto pare, non si sottrasse neppure Hegel) secondo la quale la Riforma è concepita come il trionfo del razionalismo individualista che si affermerà solamente due secoli dopo con la filosofia dell'*Aufklärung* (Cfr. G. DE LAGARDE, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, Ed. Picard, Paris, 1926). Se si va alla base dello spirito riformatore si coglie anche la sua essenza anti-individualistica: la Riforma infatti, considerando la Scrittura come sola regola obiettiva della verità, condannò non solo ogni soggettivismo mistico, ma anche ogni razionalismo filosofico. Lutero scrisse: «*Abolenda omnia quae per rationem et voluntatem hominis possunt perfici quod ad salutem et vitam aeternam nihil valeant* » (*Opere latine*, Ed. d'Erl., t. XVIII, p. 80). È vero che la Riforma si pose con ciò in contraddizione con le sue premesse che negavano ogni autorità dottrinale, ma d'altra parte era logico che partendo dalle fondamentali dottrine della predestinazione e del servo arbitrio si sfociasse, sul terreno politico, nell'assoluta sottomissione dell'individuo ad una rigorosa legge esteriore e statuale. Essendo la volontà morta, lo stesso atto di fede non viene dall'individuo ma è ispirato da Dio.

Il Protestantesimo quindi, con il suo anti-individualismo, che sarà negato dalla Rivoluzione, non è socialmente sovvertitore poichè il distacco dalla Chiesa si tradusse in una forma di ghibellinismo politico che finì col rinforzare i poteri dello Stato a scapito dei diritti individuali. E' questa, del resto, la storia politica della Germania negli ultimi secoli.

Concludendo, se è vero che Hegel è, almeno in linea generale, nello spirito del Protestantesimo per quanto concerne i rapporti fra individuo e Stato, non si può ugualmente dire che la ragione di questa affinità debba porsi nell'affermazione del primato del pensiero sulle varie forme di sentimentalismo e misticismo religioso.

(1) «.... *in welcher es mit den Grundsätzen der Rechte und der Pflichten Ernst ist* ». HEGEL, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 13.

zur Wirklichkeit) (1), Hegel, secondo i principi del protestantesimo che è partito dal libero pensiero ed è finito nell'assolutismo principesco, ha sacrificato ogni libertà individuale.

Una analoga posizione assumeva quasi un secolo dopo un nazionalista intransigente, Carlo Maurras, che scrive con scherno contro il « Cristo Ebreo » il quale con la sua religiosità interiore ha portato il disordine nel mondo politico romano (2). L'intima forza della religiosità intesa come costante ed invincibile critica ed opposizione a tutte le forme di oppressione dell'uomo sull'uomo, è completamente estranea ad Hegel che vede nella religione sopratutto un pericolo dell'ordine sociale.

Questo paganesimo hegeliano, riconosciuto in pieno anche dal Windelband (3), e che il Masci (4) giustamente disse più immorale di quello stesso dei filosofi greci, è in completa antitesi con tutte le teorie posteriori alla speculazione hegeliana, teorie che tendono a fondare il diritto sul concetto di persona (5).

Il terzo e più deciso obbiettivo che Hegel colpisce con la sua critica è il contrattualismo della rivoluzione francese. Se si ammette con Hegel che lo Stato è l'unica realtà etica che supera la astrattezza del diritto e della moralità, con ciò si viene logicamente a porsi in antitesi con le dottrine contrattualistiche per le quali l'assolutezza dell'individuo viene non realizzata ma limitata dal suo ingresso nella società civile, e lo Stato non è qualche cosa in sè e per sè, ma qualche cosa di voluto, di convenuto, di contrattato. Non una entità, ma un equilibrio.

Non si riesce perciò a capire come il Panunzio, basandosi sul principio della libertà (intesa in modo radicalmente diverso da Ros-

(1) HEGEL, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 13.

(2) Il MAURRAS distingue la romanità del cattolicismo dall'orientalismo cristiano e critica questo come grave pericolo sociale. Parla infatti con disprezzo oltre che del « *Cristo ebreo* », dei « *miasmi della Bibbia* », delle « *tumultuose sentenze dei profeti* », di quella « *malattia orientale* » assai pericolosa per lo Stato moderno. (Cfr. *L'Avenir de l'intelligence* e *Anthinea*, passim).

(3) « *I grandi poeti tedeschi hanno tratto le loro più preziose convinzioni estetiche dall'intima ricreazione dell'ellenismo: altrettanto fece Hegel nel campo della politica* ». WINDELBAND, *Storia della filosofia moderna*, vol. III, pag. 175.

(4) MASCI, *La libertà nel diritto e nella storia secondo Kant ed Hegel*, in: « Atti della R. Acc. di scienze mor. e pol. », Napoli, 1903.

« *Hegel retrocesse fino al concetto pagano che l'individuo esiste per lo Stato e non viceversa, e fece consistere la vera libertà nell'abdicazione della volontà individuale nella collettiva* » (pag. 529). « *Hegel va oltre il concetto pagano di Stato poichè mentre Platone lo concepì come un grande istituto di educazione, ed Aristotele come un perfetto organismo morale, nessuno disse, come Hegel, che lo Stato sia fine a se stesso e che la sua volontà sia la stessa volontà morale* » (pag. 530).

(5) Cfr.: G. PERTICONE, *Il problema morale e politico*, Paravia, Torino, 1931, cap. V.

seau e da Hegel) abbia potuto scrivere che «il contratto sociale è la premessa della filosofia del diritto di Hegel» (1). Al contrario il Caird (2) ha ben messo in rilievo come Hegel, in contrasto anche con lo Schelling (il quale scrisse che la libertà non deve essere un privilegio o un beneficio da godersi come un frutto proibito (3)), sostenga una idea di Stato «che non si può ridurre ad un puro contratto sociale fra gli individui». E bisogna ricordare con il Del Vecchio che, se Hegel dice che il volere dell'uomo è essenzialmente libero, libero in quanto volere, «in questo modo il problema della libertà del volere che affaticò tanti filosofi, è da Hegel quasi saltato, ossia eliminato con una semplice identificazione» (4).

Hegel ha assolutamente negato che lo Stato si fondi sul riconoscimento volontario, su ciò che egli chiamava arbitrio dell'individuo. L'eticità statuale s'impone come categoria che ha una esistenza in sè. Basta tener presente le inequivocabili definizioni hegeliane dello Stato per convincersi di ciò (5). Se pure Hegel poteva apprezzare la forte affermazione di volontarismo sociale che si trova in Rousseau, doveva, al contrario, criticare l'impostazione radicalmente errata del rapporto, stabilito da Rousseau, fra particolare ed universale.

Lo Stato, disse Hegel, è unità di particolare ed universale, ed a qualcuno è sembrato che questa tesi hegeliana dovesse condurre al riconoscimento di un qualche valore dello stesso particolare come particolare, e quindi potesse condurre ad evitare la politica dell'assolutismo.

Invece, come ha giustamente notato Panfilo Gentile (6), il fi-

(1) S. PANUNZIO, *Lo Stato di diritto*, Il Solco, Città di Castello, 1921, pag. 130.

(2) E. CAIRD, *Hegel*, trad. *G. Vitali*, Sandron, Palermo, pag. 77.

(3) SCHELLING, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. *Losacco*, Laterza, Bari, 1908, pag. 274.

(4) G. DEL VECCHIO, *Lezioni di filosofia del diritto*, Città di Castello, 1930, pag. 113.

(5) Nella Filosofia del diritto si trovano parecchie definizioni dello Stato: «*Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee*» (§ 257); «*Der Staat ist die Wirklichkeit des substantiellen Willens*» (§ 258); «*In dem er* (der Staat) *objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist*» (§ 258). In altri passi lo Stato è definito «*il ragionevole in sè e per sè*», «*il corso di Dio nel mondo*», «*il razionale infinito in sè*», «*qualche cosa di umano e di divino*», «*il Dio presente*», ecc.

(6) Cfr. l'acuto studio di PANFILO GENTILE, *Storicismo e conservatorismo in Hegel*, in: *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1926; «.... *l'ideale politico di Hegel resta al di qua degli sviluppi democratici coraggiosi, quali noi troviamo nel mondo anglosassone e latino. Egli interpreta quell'ideale politico del mondo e dello spirito germanico che fu dei suoi tempi e che restò immutato fino ai rivolgimenti recentissimi ed alla fondazione dell'attuale Reich, e per il quale il principio di libertà riceve applicazione anzichè nel senso dell'auto-governo, nel senso piuttosto di uno Stato di diritto*» (pag. 166).

losofo che aveva criticato l'universalità Spartana perchè opprimeva i diritti dell'individualità, finì con lo svalutare la partecipazione dell'individuo all'universalità e quindi col negare al cittadino ogni diritto di ingerenza negli affari dello Stato. La volontà particolare, che la volontà universale e sovrana dovrebbe condurre a realizzazione, finisce invece con l'essere da questa impedita, anche come pura espressione o voce dell'universalità. Ciò conduce ad una concezione nettamente anti-democratica dello Stato: al popolo è negata ogni capacità politica ed ogni libertà, come se non vi fosse correlazione fra libertà politica e capacità e la stessa libertà non educasse alla capacità (1). Il popolo non può essere sovrano poichè la sovranità postula quella libertà e quella capacità che Hegel non ammette.

16. — Il dualismo risorge nei rapporti fra Corporazione e Stato

Superato ogni dualismo coll'annullamento dell'individuo nell'unità dello Stato, sembrerebbe affermato logicamente e definitivamente il monismo giuridico e politico di Hegel. Invece, anche in questo particolare argomento, il dualismo rinasce nel rapporto fra Stato e Corporazioni, fra Stato e Stati.

Il Panunzio scrisse che « Hegel si può considerare come il primo teorico del sindacalismo giuridico » (2). Infatti, per Hegel, la voce del particolare si afferma nell'universalità dello Stato non attraverso l'assemblea democratica, bensì per mezzo di organi tecnici delle organizzazioni professionali e delle corporazioni.

Il dualismo si afferma così non attraverso le vie della sovranità popolare ma per le oblique strade degli interessi di classe che, fra gli interessi sociali, non sono i meno egoistici. L'assolutismo dell'autorità statale lascia quindi fuori di sè non la legittima volontà individuale, ma l'egoismo e la forza delle categorie che si creano quei privilegi che hanno così sinistramente colorita la storia della Francia pre-rivoluzionaria. La classe che arriva al potere lo monopolizza, ed opprime ad un tempo l'individuo e lo Stato.

Hegel, così seriamente preoccupato di annullare la particola-

(1) « *Ogni parola sui diritti o meno che debbano essere riservati al popolo in riferimento alla sua capacità, rischia di venire fuori tempo, o troppo presto o troppo tardi, poichè il popolo incapace non chiede nè ottiene libertà, ed il popolo che si afferma libero e sovrano, si afferma, a dispetto di tutto e perciò stesso, capace* ». P. Gentile, art. cit., pag. 167.

(2) S. Panunzio, *Lo Stato di diritto*, Il Solco, Città di Castello, 1921, pag. 150.

rità nell'universalità, finisce con il far trionfare il più particolare dei particolari (1); così il muratore, per esempio, che è padre di famiglia, si farà valere nello Stato con la particolarità «muratore» e non con quella di «pater-familias». Insomma il dualismo particolare-universale si afferma nella contrapposizione fra Corporazione e Stato, con l'avvertenza però che, essendo estraneo al pensiero hegeliano il moderno concetto di costituzionalità del diritto e di guarentigie della libertà nel controllo degli organi costituzionali, il particolare hegeliano si sovrappone e domina sia l'individuale come l'universale statuale in forza di quei motivi che per l'individuo non avevano valore in quanto Hegel voleva salvare l'assolutezza e l'universalità dello Stato inteso come sostanza etica.

17. — Nuovi dualismi nelle relazioni fra Stato e Stati.

La lotta fra gli Stati ha per Hegel il carattere dell'eticità. Quantunque, secondo il Croce, eticità e Stato siano in Hegel, «un concetto che rimase ibrido ed equivoco fra la totalità dello spirito morale e la particolarità dello spirito politico» (2), tuttavia è pacifico che per Hegel lo Stato, ogni Stato, è una sostanza etica consapevole: ma mentre l'auto-limitazione dell'individuo deriva logicamente dall'ammissione della sua astrattezza, l'auto-limitazione dello Stato è in contrasto con l'assolutezza della sua eticità.

Gli è che Hegel comprese ancora una volta l'impossibilità di restare chiuso nel suo monismo giuridico ed ammise quindi non

(1) Vedi P. Gentile, art. cit., pag. 168.

(2) B. Croce, *Etica e politica*. Laterza, Bari, 1931, pag. 280. Non è possibile negli stretti limiti di questo saggio trattare esaurientemente il vasto ed importante problema dello Stato etico. Basti ricordare come in seno dello stesso idealismo la dottrina dell'eticità statuale abbia trovato forti critiche ed opposizioni. Particolarmente sintomatico è quanto il Croce scrisse in polemica con il Gentile: «*Lo Stato deve essere etico. Ma lo Stato è una semplice astrazione e rappresentazione generale: e come tale, in questa estrinsecità di considerazione, non si può dire, nè che sia realtà etica, nè che sia realtà indifferente all'etica, o addirittura antietica. La filosofia non conosce altra realtà che la coscienza e le sue forme: e tra le forme della coscienza non c'è quella che si chiama empiricamente «Stato». Per determinare se si abbia dinnanzi una realtà etica o no, bisogna di volta in volta tradurre quell'astrazione dello Stato nella concretezza di un determinato momento o avvenimento storico. Ed allora sarà dato discernere i vari fili delle azioni economiche ed etiche, e rendersi conto altresì degli aspetti che alcune azioni assumono di antietiche e di antieconomiche*» (Vedi *Critica*, 1925, pag. 60). Ed il Solari ha recentemente scritto che Hegel «*tanto andò oltre nella rappresentazione ideale dello Stato da cadere nell'utopia*» (G. Solari, *art. cit.*, pag. 299). Utopia non sarebbe, solo se si riuscisse a dimostrare, come qualche idealista ha tentato, che lo *Stato etico* è veramente un'entità equivalente a ciò che per l'Ecclesia cristiana è il *corpo mistico*. Allora sì potremmo concludere con il Volpicelli che lo Stato è «*la sintesi piena ed incarnazione suprema della vita spirituale dell'uomo*» (Vita Nova, maggio 1929).

solo una pluralità di ordinamenti giuridici statuali e coesistenti, ma ammise pure che la stessa particolarità di un ordinamento statuale può imporsi e trionfare sugli altri (1). Il *Geist der Welt* è appunto il trionfo di uno Stato sull'altro, della idea universale sui singoli momenti statuali. Questa concezione è in piena antitesi con la dottrina kantiana della pace perpetua (2).

Ma, ammesso quanto si è detto, si potrà ancora pensare con Hegel che la storia sia totalità e non trionfo di uno spirito particolare? Sembra che si debba parlare più di supremazia che di unificazione. Il Troilo ha posto molto chiaramente questo dilemma: o tutti gli Stati sono limitati ed allora non si capisce l'illimitatezza di uno di essi; o tutti sono illimitati in quanto auto-coscienza ed auto-determinazione ed allora l'affermare un predominio significa negare i momenti della storia (3).

Ma Hegel ha risolto questo problema in una forma alquanto semplicistica: è la spada del Leviathan che domina (4). Se una forza domina sull'altra, ogni autonomia statale è eliminata, ogni assolutezza dello spirito si trova negata, poichè, non essendo autonomia, non potrà essere autodeterminazione. La stessa simultaneità di autocoscienze statuali perde ogni significato di fronte all'oppressione del dominatore.

Ad ogni modo, ed è ciò che importa notare, Hegel riconosce l'eticità della lotta fra gli Stati: riconosciuta questa eticità per il diritto esterno non vi è ragione, ha detto il Croce, di negarla per il diritto interno. Cioè, se si afferma l'eticità della lotta fra Stato e Stato, una tale eticità deve esistere anche nella lotta fra individuo (che è un singolo come lo Stato fra gli Stati) e Stato, fra governati e potere, fra individui e classi, fra classi e Stato. Ammessa la eticità di questa lotta è compromessa la validità del concetto dello Stato etico, poichè l'eticità non viene più a dipendere dall'obbedienza all'autorità della legge dello Stato, ma, come è per ogni Stato nella lotta fra gli Stati, così ogni individuo nella lotta contro lo Stato troverà intrinsecamente la propria moralità, a qualsiasi classe o gruppo esso appartenga. Ciò distrugge tutta la concezione dello Stato etico, e contro Hegel si riafferma come l'individuo sia l'anima degli Stati e della storia, l'individuo che costruisce ed ab-

(1) HEGEL, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, § 344.
(2) Cfr.: KURT BORRIES, *Kant als Politiker*, Meiner, Leipzig, 1928.
(3) Cfr.: E. TROILO, *La filosofia e la guerra*, Treves, Milano, 1916, *passim* e J. PLENGE, *Hegel und die Weltgeschichte*. Muenster, 1931.
(4) HEGEL, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, § 345.

batte gli istituti politici, che li accetta o li rinnova poichè la loro validità dipende dal riconoscimento dell'individuo e dal valore che ad essi l'individuo attribuisce.

Si può perciò concludere che la dottrina della eticità dello Stato è così confutata dallo Hegel stesso il quale affermando che, in ultima analisi, l'eticità si attua non nel singolo Stato ma nella lotta, ha in fondo negata la statolatria ed ammesso, suo malgrado, che lo Stato non è un assoluto (1).

18. — Hegel ed il marxismo.

Nel considerare la filosofia del diritto di Hegel non si può trascurare di accennare, sia pure fugacemente, all'influenza che l'idealismo hegeliano ebbe sulle dottrine giuridiche ed economiche delle correnti socialiste. Questo problema fu argomento di animati dibattiti in altri tempi, ma oggi pure non è privo d'interesse scientifico e storico (2).

I classici del socialismo scientifico valutarono in vario modo la filosofia hegeliana. Marx fu un ammiratore di Hegel, e scrisse in gioventù un saggio filosofico sul pensatore di Stoccarda (3). Engels, al contrario, fu un vero diffamatore di Hegel: lo considerò come il teologo dello Stato prussiano, e nella sua opera « Il socialismo scientifico » non esitò a dare questo giudizio dell'idealismo hegeliano: « il sistema di Hegel, come tale, fu un colossale aborto » (4). Al di sopra di queste simpatie ed antipatie spesso formali e quasi sempre sommarie, alcuni critici credettero di trovare dei legami intrinseci specialmente fra la filosofia hegeliana ed il materialismo marxista. Secondo il Maggiore ed altri critici, dall'immanenza dello

(1) B. Croce, *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1931, pag. 262.

(2) Cfr.: K. Mayer-Moreau, *Hegels Sozialphilos.*, Tub., 1910.

(3) Karl Marx, *Zur Kritik der hegelschen Rechts-philos.*, pubblicato nel *Deutschfranzösischer Jahrbuecher*, di *Marx e Ruge* (1844) tradotto in italiano da E. Ciccotti (Roma 1899).
Cfr.: G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Pisa, Spoerri, 1899; A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e filosofia*, Roma, 1898, ed in modo particolare l'importante studio di G. Capograssi, *Le glosse di Marx ad Hegel*, in: Studi in onore di G. Del Vecchio, Modena, 1930, pag. 54-71. Tra i più recenti studî tedeschi su questo argomento vedi J. B. Kraus, *Wirtschaft und Gesellschaft bei Hegel*, in: *Archiv. f. Rechts u. Wirt. philos.*, Bd. XXV, 1931, pag. 9-34, e per ciò che riguarda le sinistre e le destre hegeliane, vedi il recente studio di W. Moog, *Hegel und die hegelsche Schule*, Muenchen, Reinhardt, 1930. La seconda parte di quest'opera è dedicata alla storia delle controversie fra scuole hegeliane.

(4) Engels, *Il socialismo scientifico contro Eugenio Duehring*, trad. di Sofia Puritz. Sandron, Palermo, 1901, pag. 10.

spirito si passa facilmente all'immanenza della natura, cioè al materialismo storico. Ma, per dimostrare che la sinistra hegeliana oltre essere una sinistra è anche hegeliana, bisogna ammettere che il suo materialismo non sia materialismo, altrimenti verrebbe negata la fondamentale concezione del mondo come determinazione dello spirito. E la critica ha tentato di sostenere che il materialismo storico non è in fondo materialismo, mettendo in rilievo il contrasto fra Marx e Feuerbach, e cercando di dimostrare, come ha fatto il Sorel, che Marx ha un concetto della prassi che non è quello di schiavitù alle cause determinanti, ma di liberazione nel senso hegeliano, di creazione del proprio mondo. L'uomo sociale di Marx che si determina in base alle condizioni economiche non sarebbe l'individuo empirico (sempre e necessariamente determinato), ma l'essere che realizza l'ethos. Perchè simili forzate argomentazioni riescano a persuadere bisogna dimostrare l'indimostrato: che cioè Marx parlando dell'uomo sociale non intenda mai riferirsi all'uomo naturalistico e che il fatto economico sia da Marx sempre concepito come fatto spirituale e che infine l'agitatore socialista concepisca la lotta di classe veramente come un fattore del processo dell'uomo storico e non dell'individuo naturale ed empirico.

Pur tenendo presente il carattere progressista e non rivoluzionario del socialismo marxista, non appare facile una identificazione fra hegelismo e marxismo, il quale dovrebbe rinunciare ad essere materialismo storico, cioè dovrebbe negare sè stesso (1), vale a dire riconoscere che tutto l'ordinamento morale e giuridico che domina la *bürgheliche Gesellschaft* non è una semplice sovrastruttura della realtà economica (2).

Più vicina alla verità appare la valutazione crociana del marxismo, secondo la quale questo è inteso non come una rigorosa concezione filosofica, avendo esso una affinità più di forma e di fraseologia che di sostanza con la filosofia di Hegel. Il Croce ha sufficien-

(1) Il Maggiore scrive: « *Nella storia dell'idealismo hegeliano va dunque inquadrato il Marxismo, che impropriamente viene detto ancora materialismo storico. Un materialismo che sia storico non è più materialismo; la storia, che è il divenire stesso dell'idea, idealizza tutto quello che tocca* », G. MAGGIORE, *Introduzione alla Filosofia del diritto di Hegel*, Vallecchi, Firenze, pag. 32.

(2) B. CROCE, *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1931, pag. 260. E' noto come, sotto l'influenza degli economisti inglesi che Hegel aveva studiati, sia rimasto nella dottrina hegeliana un atomismo economico del quale sarebbe interessante studiare le relazioni con il marxismo. Opportunamente il Solari ha scritto: « *Non si comprende come l'aspra critica mossa da Hegel contro l'atomismo politico dovesse arrestarsi di fronte all'atomismo economico e ideale. Il quale non è neppure superato nello Stato nel quale l'uomo economico entra nella pienezza della sua soggettività* » (G. SOLARI, *art. cit.*, pag. 346).

temente chiarito come il marxistico processo della storia non sia l'hegeliano processo dell'idea. Infatti. Marx, che fu un democratico ed un uomo d'azione, non elaborò le sue dottrine traendo delle deduzioni dalle teorie di Hegel, ma maturò le proprie idee nella lunga e tormentata esperienza sociale di agitatore e di riformista.

Quindi si può concludere che, se pure una qualche influenza Hegel esercitò specialmente su Marx, il carattere pragmatistico delle sue dottrine pone il pensatore di Treviri su un altro piano di speculazione. Marx è un teorico che resta, malgrado tutto, un uomo della piazza che costruisce le sue teorie più sui dati dell'esperienza empirica che sugli schemi della logica, e della speculazione astratta.

19. — Aspetti contradditori della personalità politica di Hegel.

Le dottrine etico-giuridiche di Hegel trovano infine un eloquente commento nella vita politica del tormentato filosofo germanico.

La personalità di Hegel, come uomo del suo tempo e della sua nazione, è un impasto di dualismi male risolti e di contrasti che fanno del filosofo della libertà anche il filosofo dell'assolutismo (1).

Il momento storico nel quale si affermò la personalità politica di Hegel era già mutato rispetto il periodo che vide il trionfo dell'audace e vigoroso pensiero politico di Fichte. Fichte arriva quando Napoleone, padrone della Prussia, la considera come una colonia; smonta i cannoni, nomina i suoi generali agenti per le tasse e pone Clarcke come sentinella del prussianesimo. In questo tempo il fanatico dell'*Ich* pronuncia i suoi *Reden*; nel 1808 ed in Berlino ancora occupata dalle truppe francesi.

I tempi di Hegel sono diversi: le guerre dell'indipendenza (1813-1815) avevano rinvigorito e ringiovanito il popolo tedesco, e di fronte alla nuova coscienza e alla nuova coltura lo spirito nazionale era soffocato dall'assolutismo burocratico del governo di Prussia (2). L'autorità legislativa restava riservata al ristretto consiglio dei Ministri e, di fronte ad esso, permaneva l'inutilità delle curie e delle corporazioni che in Hegel hanno un fervente apologista: prima di arrivare agli Statuti del '48 bisogna che il pensiero tedesco si sba-

(1) Cfr.: Ad. Stahr, *Hegel als Politiker* (Schweglers Jahrbucher d. Gegenw., 1844).

(2) Vedi: R. Gneist, *Lo stato secondo il diritto, ossia la giustizia nell'amministrazione politica*, trad. J. Artom, Zanichelli, Bologna, 1884, pag. 154 e segg.

razzi di Hegel e lo stesso poderoso *Manifesto dei comunisti* sarà scritto da due hegeliani che hanno però contraddetto le dottrine del maestro. Egli è la voce della burocrazia delle scuole che, accanto a quella silenziosa degli uffici, costituisce l'antitesi del *self-governement* dei Comuni.

Durante gli anni dell'insegnamento berlinese di Hegel le antiche classi privilegiate prendono il sopravvento negli ordinamenti sociali: signori e prelati, cavalieri e borghesi plaudono all'ideologia hegeliana e si curano di presidiarla con la pratica poliziesca.

Ma ciò che è interessante notare è come in tutto ciò la personalità di Hegel si manifesti in un complesso di atteggiamenti contrastanti e spesso contradditori (1).

Il giovane studente di Tubinga, che prorompe in entusiasmo alla notizia della rivoluzione, costruirà una dottrina con la quale sul semplice fatto dell'esistenza è fondata l'onnipotenza della sovranità statuale. Il giornalista di Bamberga e l'ex-direttore del ginnasio di Norimberga critica il dispotismo di Federico il Grande, eppure sa dimostrarsi servo fedele degli Altenstein e sa ammirare Napoleone come «spirito del mondo» (2). Mentre da precettore usa un aspro linguaggio contro il governo oligarchico del Cantone di Berna, insegnante a Berlino si fa difensore del centralismo prussiano e dello Stato dei funzionari (3). Anti-contrattualista ammira

(1) A proposito di queste contraddizioni il Cesarini-Sforza osserva che «*dalla dottrina hegeliana della storia e dell'etica procedono insieme anche conservatori reazionari e Realpolitiker, socialisti della cattedra e marxisti, liberali e nazionalisti. Forse deriva da qualche incrinatura nascosta in quel pensiero onnipensante? Crediamo piuttosto che ciò rappresenti la suprema fusione sua con la vita multiforme e contradditoria non solo nei fatti, ma nelle idee*» (*Art. cit.*, pag. 208). La quale fusione è appunto una grave incrinatura.

(2) Hegel, in una lettera inviata a *Niethammer*, ha scritto: «*Ho veduto l'Imperatore, spirito del mondo*». Questa famosa lettera fu scritta quando Napoleone passò per Jena il giorno prima della grande battaglia. In essa si legge: «.... *fu veramente una meravigliosa sensazione contemplare qui concentrata in un punto, sopra un cavallo, una tale individualità, quella che domina il mondo*». È qui riconfermata con la spontaneità dell'impressione la dottrina hegeliana dei fatti compiuti; e giustamente il Cesarini-Sforza commenta: «*Non importa che Napoleone fosse il nemico; era colui che vinceva, era colui che davanti al tribunale della storia dimostrava, vincendo, di aver ragione*». *Art. cit.*, pag. 198.

(3) Nello Stato hegeliano i *funzionari* rappresentano la sostanziale necessità statuale, cioè la stabilità in contrasto con l'elemento soggettivo della volontà del cittadino. I funzionari ideali di Hegel sono gli uomini dallo spiccato senso di autorità: non rappresentano l'individuo ma la statualità; sono organi della razionalità in quanto fanno sì che avvenga ciò che è necessario.

E. Vermeil nel suo recente ed ampio studio sul pensiero politico di Hegel, dopo avere esaminato, polemizzando con il Basch, le opinioni di Hegel circa l'avvenire politico della Germania come comunità organizzata, mette bene in rilievo il chimerico ideale politico di Hegel, mirante a conciliare l'inconciliabile. «*C'est lui qui a le plus fortement conçu la chimère allemande de l'Etat synthetique et complet, à la fois monarchie et république, à la fois unitaire et fédéral, ou les ci-*

pure Rousseau, e mentre pone la libertà come essenza dello spirito, si fa anche banditore dell'autoritarismo e dell'autocrazia. Fonda il diritto sulla libertà, tanto da essere considerato come padre del liberalismo, e prende per modello del suo Stato teorico la costituzione assolutista della Prussia (1). Libertario e reazionario, nazionalista ed internazionalista, è chiamato dal Rosenkranz « il filosofo del pensiero nazionale » (2), il precursore di Bismarck, mentre il comunismo russo (3) vede in lui l'ispiratore delle dottrine marxiste considerate come premesse del leninismo.

toyens et leurs groupes jouent librement, mais en réalisant l'union suprême de leurs énergies, substance même de l'Etat et de leur moralité. Le pays qui réaliserait pareil Etat unirait l'Etat antique et l'Etat moderne. C'est bien pour cette raison que l'Etat hégélien est fin immanente ». Cfr. E. VERMEIL, *La pensée politique de Hegel*, pagine 441-510, in: *Revue de Métaphisique et de Morale*, num. except., sett. 1931.

(1) Vedi: F. GNEIST, *Lo Stato secondo il diritto*, Zanichelli, Bologna, 1884, *passim*. Cfr. B. CROCE, *Introduzione ad una storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1931. Il Croce pone in rilievo « *l'esempio del massimo filosofo dell'età di cui discorriamo, Hegel, che più profondamente di ogni altro pensò e trattò dialettica e storia, definendo lo spirito per la libertà e la libertà per lo spirito, e tuttavia, per certe sue tendenze e teorizzamenti politici, meritò di essere designato piuttosto come* « servil » *che come* « liberal ». *Tanto più alto di lui stanno per questa parte, e tanto meglio di lui rappresentano il pensiero della nuova età, ingegni filosoficamente minori o che addirittura si sogliono considerare non filosofici: per esempio, una donna, la signora di Staël* », pag. 17-18. Cfr.: *Storia di Europa*, Laterza, 1932.

(2) Cfr.: C. LICITRA, *Dal liberalismo al fascismo*. Roma, De Alberti, 1925 (con prefaz. di G. GENTILE). Per le dottrine imperialistiche dedotte dalla filosofia hegeliana cfr. A. VON LASSON, *Das Kulturideal und der Krieg* (1868); TH. ZIEGLER, *Die geistigen und sozialen Strömungen der neuenzehnten Jahrhunderts* (1899); V. REINER, *Ein pangermanisches Deutschland* (1905).

(3) I comunisti, in un primo momento, considerarono ogni forma di idealismo come la filosofia della borghesia non tormentata dai disagi e dalle necessità della vita, in contrasto con il materialismo pratico della classe operaia. LENIN però, in seguito, dichiarò che intendeva « *instaurare la dittatura spirituale del materialismo dialettico* ». Che cosa i comunisti intendessero per dialettica fu esplicitamente chiarito dallo stesso Lenin, il quale scrisse interessanti pagine di commento delle dottrine hegeliane, dimostrando, fra l'altro, « *come gli opposti, possano essere identici; ....trasformandosi uno nell'altro diventano identici: .... e l'intelletto umano deve considerare tali opposti non come morti e rigidi, ma come vivi, condizionati, mobili ed in continua trasformazione: ....gli opposti sono contenuti nella unità.... e ogni cosa si muove in virtù delle sue contraddizioni interne*, ecc. ». Oltre queste alquanto superficiali disquisizioni hegeliane di Lenin, non si deve dimenticare come nel programma comunista di « *revisione* » ed « *epurazione* » del marxismo sia sopratutto dominante il concetto hegeliano di superamento dell'individuo e della personalità. I comunisti parlano dell'« *uomo collettivo* », e perfino le personalità più spiccate della rivoluzione furono considerate come semplici prodotti dell'*evoluzione storica*. POKROVSKI, con l'immaginoso linguaggio russo, definì lo stesso Lenin « *una vite più grossa* » un « *apparecchio particolare* » della macchina collettiva. L'uomo collettivo è « *la bestia senza nome* », redenta dalla « *infezione dell'anima* » che costituisce il principio di individuazione. All'individuo fu sostituito il « *dividuo* », cioè l'uomo collettivo. Anche Lenin, che aveva studiato in Germania la filosofia hegeliana, si dichiarò sempre nettamente anti-individualista e scrisse: « *Noi marxisti non scorgiamo nella personalità la creatrice della storia, poichè per noi la personalità è soltanto l'apparecchio per mezzo del quale opera la storia* ». Cfr. M. GORKI, *La distruzione della personalità*. Ed. Bocca, To-

Esaltatore dello spirito nazionale del popolo tedesco, si accorge che il diritto interno dello Stato deve essere superato da una ulteriore dialettica dello Stato e mentre vede la necessità di superare il concetto di nazione, non sa essere neppure internazionalista perchè non arriva ad ammettere la possibilità di una società internazionale. Esaltatore dell'ordine burocratico dello Stato, pone la lotta come legge del diritto esterno, lotta che realizza la storia distruggendo gli Stati stessi. La sua affermazione della realtà degli spiriti nazionali è superata dall'affermazione della realtà dello spirito del mondo: il patriottismo è negato nel cosmopolitismo.

Come immola l'individuo allo Stato, così sacrifica i popoli deboli ai forti e finisce con la divinizzazione del successo, dell'avvenire dell'egemonismo prussiano inteso come la marcia del *Weltgeist* il quale trionfa con il *Tapferkeit* (valore militare). Di fronte al popolo dominatore del mondo (*Weltbeherrschend*) ed al suo valore assoluto, la volontà degli altri popoli particolari non ha significato alcuno, poichè questi hanno la sola gloria di riconoscersi schiavi (1).

Dopo avere affermato che lo statualismo è il trionfo della razionalità essendo esso connaturato all'umanità stessa, giustifica la esistenza delle organizzazioni professionali e propone perfino sistemi rappresentativi bicamerali e tribunali con giudici popolari.

Si può dire che Hegel è l'uomo germanico dominato dal duplice genio della libertà e dell'autorità; l'umile servitore dello Stato che raggiunge i vertici dell'orgoglio professorale (2), il pensatore che esalta la libertà e chiama poi lo Stato il divino terrestre, il Dio reale (*wir-*

rino, 1923. Vedi inoltre la traduzione tedesca dei seguenti saggi di pensatori russi: BRUSLINSKIJS, *La logica di Hegel e quella del marxismo*; DMITRIEVS, *La logica hegeliana e la logica marxista*; BARYKIN, *Il metodo dialettico di Hegel e di Marx*, ecc.

I comunisti parteciparono recentemente anche alla commemorazione berlinese del centenario hegeliano che fu pure festeggiato nell'U.R.S.S., e nell'*Izvjestija*, organo ufficiale del governo, l'HERZEN, che è uno dei principali esponenti della nuova coltura, chiamava la dialettica hegeliana «*l'algebra della rivoluzione*».

(1) Dopo aver esaltato il *Tapferkeit* (§ 325-328), Hegel, nell'*Enciclopedia*, così scrive dell'impotenza dei popoli oppressi di fronte alla forza del dominatore: «*Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille der anderen besonderen Volksgeister rechtlos*» (pag. 550); e nella filosofia del diritto a proposito del popolo dominatore aggiunge: «*Dieses Volk ist in der Weltgeschichte, fuer diese Epoche..., das Herrschende. Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwickelungsstufe, sind die Geister der anderen Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte*», *Grund. d. Ph. d. Rechts*, § 347.

(2) Dello smisurato orgoglio di Hegel parla anche il CROCE nel suo *Saggio sullo Hegel*, pag. 149. E' noto infatti come ad Hegel sia stata rivolta l'accusa che «*il processo mondiale avrebbe toccato il suo termine nell'anno* 1812 (*data della pubblicazione della* Logica) *o nel* 1817 (*data della pubblicazione dell'*Enciclopedia), *e nella persona del professore Giorgio Guglielmo Federico Hegel. Quantunque questa accusa sia semplicistica e non solo abbia del popolare, ma altresì del triviale, giova riconoscere che contiene un motivo di vero*» (*Op. cit.*, pag. 149).

kliche Gott), e fonda una filosofia che, secondo quanto dice il Windelband (1), è dai tedeschi chiamata « filosofia prussiana dello Stato ».

Insomma la sua politica è un costante contrasto fra l'affermazione della spontaneità della libertà nel primato del pensiero filosofico e l'asservimento del pensiero allo Stato in base ad una filosofia intesa non come l'arte privata dei greci (*als eine private Kunst*) (2), ma come morale governativa, cioè come filosofia « particolarmente ed unicamente al servizio dello Stato » (*vornehmlich oder allein im Staatsdienste*) (3). L'abbondante letteratura critica sul pensiero giuridico e politico di Hegel che, specialmente in Germania, si è venuta accumulando tende a mettere particolarmente in rilievo questi aspri contrasti della filosofia hegeliana (4).

(1) WINDELBAND, *Storia della filosofia moderna*, vol. III, pag. 153.
(2) HEGEL, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 10.
(3) HEGEL, *Grund. d. Ph. d. Rechts*, pag. 11.
(4) La bibliografia hegeliana è assai ricca anche sui particolari argomenti della filosofia del diritto. E' opportuno citare alcune opere che non furono elencate nella diffusa bibliografia del Croce, e specialmente quelle che uscirono nell'ultimo decennio, posteriore al saggio bibliografico crociano.

C. M. KAHLE, *Darst. und Kritik der H.schen Rechtsphil.*, Berlino, 1845.
I. KOHLER, *Hegels Rechtsphilosophie* (Arch. fuer Rechtsphil., 1911).
TH. ZIEGLER, *Ein Drucklehler in Hegels Phil. des Rechts*, Kantstud, 1909.
T. ZIEGLER, *Der Charakter der H.schen Rechtsphilos.* (Arch. f. R. u. W.) 1914.
F. DITMANN, *Der Begriff des Volksgeist bei Hegel*, 1914.
E. v. SYDOW, *Der Gedanke des ideal-Reichs in der idealist. Phil. von Kant bis Hegel*, 1914.
W. METZGER, *Gesellsch. Recht und Staat in der Ethik des deutsch. Idealismus*, 1917.

Fra gli studî critici tedeschi dell'ultimo decennio notiamo:
F. BÜLOW, *Die Entwicklung der H.schen Sozialphilos*, 1920.
G. LASSON, *Hegel als Geschichtsphilos.*, 1920.
F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, 1920.
S. MARCK, *Hegelianismus und Marxismus*, 1922.
S. HELANDER, *Marx und Hegel*, 1922.
H. HELLER, *Hegel und der nationale Machtstaats Gedanke in Deutschl.*, 1921.
P. VOGEL, *Hegels Geselschaftsbegriff und seine geschlicht. Fortbildung durch Stein, Marx, Engels und Lassalle*, 1925.
H. GROOS, *Der deutsch. Idealismus und das Cristentum*, 1926.
G. GIESE, *Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung*, 1926.
N. HARTMANN, *Hegel, die Philosophie des deutsch. Idealismus*, 1929.

Una serie di notevoli contributi si trovano anche nella pubblicazione periodica « *Hegel Archiv* » fondata dal LASSON nel 1912.

Per le influenze del pensiero hegeliano sull'attuale corrente del nazionalismo hitleriano si può consultare: A. ROSENBERG, *Der Mytus*, ed inoltre: J. NÖTGES, *Nationalismus und Katholizismus*, Gilde, Colonia, 1931.

Per l'influsso della filosofia del diritto di Hegel in Italia, oltre le citate opere di SPAVENTA, CROCE, GENTILE, si deve tener presente:
LEVI, *La dottrina dello Stato in Hegel*, Trieste, 1881.
MASCI, *La libertà nel diritto e nella storia, secondo Kant ed Hegel*, Napoli, 1903.
F. FLORA, *Un giudizio di Hegel sulla legge del bilancio*, Catania, 1909.
G. MAGGIORE, *Il diritto ed il suo processo ideale*, Palermo, 1916.
A. PASSERIN D'ENTREVES, *Il fondamento della filosofia del dir. di Hegel*, Torino, 1924.

Utili sono le sintesi di M. AIGUILÉRA, *L'idée du droit en Allemagne depuis*

Nella dottrina politica di Hegel si ha quella perenne contraddizione fra cristianesimo e paganesimo che caratterizzò anche i suoi scritti religiosi. Racconta il Cousin (1) che nel 1830 gli studiosi ammiratori di Hegel fecero coniare in onore del maestro una medaglia nella quale era raffigurato Hegel che, vestito come un filosofo antico, scriveva sotto l'ispirazione di un angelo appoggiato alla religione recante la croce di Cristo.

Questo dualismo di paganità e cristianità che non ha trovato una superiore risoluzione impaccia ed oscura tutta l'opera filosofica del grande idealista, al quale, dopo un secolo, guardiamo più sconcertati e perplessi che fidenti di cogliere una verità nuova dal suo insegnamento.

Kant jusqu'à nos jours (Paris, 1893); di DURKHEIM, *La sc. posit. et mor. en Allem.* (Rev. phil,. XXIV, 1887) e di P. BIANCO, *La filosof. del dir. in Germania*, Salerno 1894 (il cap. IX è dedicato a Hegel).

Interesse hanno pure molti saggi recentissimi apparsi in occasione del centenario della morte di Hegel, oltre quelli già citati del GENTILE, SOLARI, CESARINI-SFORZA, VERMEIL, ecc., ricordiamo:

G. LASSON, *Hegel und die Gegenwart*, e V. M. KUIPER, *Zum Hegelstudium*, apparsi in un numero speciale del periodico *Kant-Studien*, Band XXXVI, Heft 3-4, zum E. W. F. Hegel 100 Todestag (pp. 262-300). Anche l'*Archiv fuer Rechts u. Wert. phil.* (Bd. XXV, 1931, e Heft, pp. 9-34) ha dedicato alcuni scritti al centenario di Hegel, fra i quali ricordiamo: W. SAUER, *Hegel un die Gegenwart* (pp. 1-8). Vedi inoltre: V. M. KUIPER, *Le réalisme de Hegel*, in: Revue des scien. philos. et theol., maggio 1931, pag. 238-358.

Di utile consultazione, per quanto non sempre esatta, è l'opera del BASCH, *Les doctrines politiques des philosophies classiques de l'Allemagne*, Alcan, Paris, 1927.

(1) COUSIN, *Souvenirs d'Allemagne*, in « Revue des deux Mondes », 1866, pag. 167.

VINCENZO LA VIA
Libero docente di Filosofia

L'AUTOCRITICA DELL'IDEALISMO

Il problema che racchiude ed esaurisce l'originalità speculativa della filosofia moderna, come quello che ne fonda e determina il contenuto peculiare e ne condiziona e misura tutto l'immanente sviluppo, almeno in ordine al « principio nuovo » in funzione di cui si individua l'opposizione irriducibile del « moderno » all'« antico » punto di vista della considerazione filosofica, e a cui bisogna riferirsi, quindi, per poter intendere questa opposizione nel suo senso proprio e rigoroso, è il *problema della conoscenza*. Ora la sostanza di tale problema, nel significato con cui propriamente esso costituisce l'essenza della concezione « moderna » della filosofia, si risolve nell'istanza — che è all'origine e diviene poi, nella classica e fondamentale formulazione ed elaborazione Kantiana, il criterio centrale della visione moderna del problema filosofico — di una fondazione « critica » in opposizione al procedere « dommatico » della filosofia e della considerazione teoretica in generale. Per poter decidere le sorti del conflitto fra il « moderno » e l' « antico » filosofare occorre, dunque, prima di tutto mettere in luce l'insanabile dissidio o l'immanente contraddizione che internamente travaglia e che annulla teoreticamente quella richiesta in quanto ad essa si attribuisca il significato in cui s'immedesima col « principio nuovo » in base al quale dovrebbe concretarsi e definirsi la filosofia « moderna », e del quale, invece, lo sviluppo di questa, non che come la progressiva dimostrazione e instaurazione concreta, si rivela piuttosto, scrutato intimamente, come il processo di *autocritica*.

I.

Le ideali e storicamente più remote origini della quistione moderna sono da cercare in un problema che non può non affacciarsi, per quanto oscuramente e confusamente, alla riflessione filosofica fin dal primo costituirsi consapevole di essa come quella che risponde all'esigenza, intrinsecamente necessaria, di una *mediazione razionale*

assoluta della esperienza, e pertanto di una considerazione teoretica che non potrebbe aver *fuori* di sè, in un *altro* sapere che non sia compreso in essa medesima, che non sia anzi costitutivo della sua stessa necessità intrinseca, il punto di partenza e il principio di posizione e di giustificazione dell'oggetto di essa e delle richieste che ne iniziano e ne orientano lo svolgimento e ne garentiscono il positivo contenuto e valore. Il problema di cui si tratta è inerente allo stesso sforzo di definire e porre distintamente l'esigenza che costituisce propriamente la *causa philosophandi*; ed ha le sue radici nel fatto, appunto, che, in quanto dev'essere *prima* ed *ultima*, o *assoluta*, come quella che deve fondare l'intelligibilità e il valore di ogni problema o compito conoscitivo *qua talis*, l'esigenza teoretica, alla quale risponde essenzialmente e inderogabilmente il filosofare, non può non essere, per questa sua stessa natura, tale che ad essa non si potrebbe giungere se già non si partisse da essa e non ci si movesse nella luce medesima di essa fin dall'inizio e lungo tutta la via per cui giungere ad essa: un'esigenza, cioè, *a cui non si potrebbe accedere se non vi si fosse già dentro*. Non già — si badi! — che la conoscenza filosofica si debba (e si possa) ridurre ad una pura e semplice immediatezza, mentre anzi essa risponde alla richiesta di una mediazione assoluta. Ma appunto come tale, la conoscenza filosofica sarebbe impossibile e ne sarebbe inintelligibile e vuota perfino la semplice idea, se il fondamento e il principio non solo del suo costituirsi e giustificarsi, ma anche del suo stesso esigersi e cercarsi, dovesse essere il punto di arrivo di una mediazione di cui non fosse esso medesimo l'assoluto o immediato punto di partenza. La ragione infatti, per cui può sembrare — e sembra effettivamente a primo aspetto — indispensabile ma impossibile al tempo stesso assegnare nell'*esperienza* il punto di partenza insieme *necessario* e *concreto* del filosofare, non è già la difficoltà di indicare un termine concreto del conoscere che possa valere come punto di partenza del filosofare, perchè anzi *ognuno* di essi può (e *deve*) valere come tale, bensì precisamente il fatto — che non può non essere più o meno esplicitamente avvertito dalla coscienza filosofica — che i contenuti dell'esperienza non costituiscono i termini concreti del problema filosofico se non in quanto già posti o *giudicati* in funzione dell'esigenza, necessaria, di assoluta intelligibilità, che è appunto il principio della mediazione filosofica. Il quale, pertanto, è il vero punto di partenza del filosofare.

E invero non potrebbe essere altrimenti, una volta che, evidentemente ogni principio, che abbia le sue basi in una conoscenza di cui non fondi e misuri esso immediatamente e intrinsecamente

l'intelligibilità e il valore iniziali e finali, non può avere che una *necessità condizionata*, che non può non lasciare — e supporre necessariamente! — fuori di sè, la *necessità condizionante* di un altro principio — il principio appunto della mediazione filosofica: che non può dunque mancare, se non deve mancare il valore, anzi la stessa intelligibilità immanente o essenziale del conoscere! — il quale valga, e possa valere in virtù di tale necessità condizionante, come quello in cui si risolve, quanto alla sostanza e necessità propriamente teoretica, ogni concezione ed esigenza conoscitiva, ogni principio e criterio di conoscenza.

Se non che, col riconoscimento di tale *apriorità* — che, come *pura* apriorità, coincide con la pura *aposteriorità*, e meglio dovrebbe dirsi, per evitare equivoci, *immediatezza assoluta in quanto assoluta fondamentalità* — del principio costitutivo (e quindi del contenuto) dell'esigenza filosofica, è connesso il pericolo di un fraintendimento, quanto facile altrettanto fecondo di confusioni e di errori, a cagione del quale ci si lascia sfuggire, insieme col vero significato e valore di quella apriorità, l'importanza speculativa del riconoscimento di essa in ordine al problema, appunto, in discorso. Che è il problema del « dato » in base a cui poter determinare e giustificare l'« oggetto » della conoscenza filosofica o ciò che fonda la concretezza e validità teoretica della filosofia: il problema della *fondazione teoretica della filosofia*, inevitabile fino dall'inizio del consapevole filosofare — quindi nè antico nè moderno, bensì immanente alla sostanza necessaria o « perenne » della riflessione filosofica — se la filosofia dev'essere conoscenza e deve potersi mostrare, come tale, intrinsecamente determinata in rapporto a « qualche cosa » di cui sia conoscenza e in riferimento a cui abbia e possa giustificarsi un proprio contenuto teoretico.

Problema inevitabile, che però sembra al tempo stesso insolubile, se il « qualche cosa », a cui deve riferirsi intrinsecamente la filosofia per poter essere in sè determinata e giustificata come conoscenza — e mancando il quale, la filosofia sarebbe conoscenza di nulla, ossia non sarebbe punto conoscenza, e sarebbe pertanto inintelligibile anche come semplice esigenza — si deve poter mostrare, se non dev'essere un mero fantasma dell'immaginazione, precisamente come un « dato di conoscenza ». Giacchè sembra, a motivo della riconosciuta apriorità del principio e fondamento dell'esigenza filosofica, che l'« oggetto » della filosofia non possa essere, appunto, *dato*, almeno in quanto l'« esser dato » implichi l'aposteriorità del « dato » come tale.

Ma già nella stessa posizione del problema in questi termini, in cui esso appare (e non può non apparire) insolubile, è da scorgere una conseguenza del fraintendimento di cui si diceva. Il quale consiste nel considerare l'« apriori » — di cui propriamente la riconosciuta apriorità dell'esigenza filosofica mostra, anzi richiede (non può non richiedere) la necessaria immanenza al conoscere o alla conoscenza nella sua effettiva concretezza e realtà di conoscenza — in opposizione al « dato », o come esprimente una trascendenza rispetto a questo: come trascendente e opposto, cioè, alla « esperienza », vale a dire a ciò in rapporto a cui soltanto si può parlare di « oggetto » e di « contenuto » del conoscere, e perciò di conoscenza in concreto.

Che si tratti precisamente di un equivoco — le cui conseguenze sono molto gravi in ordine alla posizione dei problemi filosofici e al concetto della filosofia — non è difficile riconoscere, purchè ci si prenda la pena di considerare, appunto, un po' più da presso e più intimamente che non si faccia di solito, che cosa vuol dire e che cos'è propriamente il « dato ».

Per porsi al centro o nel cuore stesso della quistione bisogna riferirsi all'antico, e del resto ovvio, riconoscimento dell'assoluta impossibilità che punto di partenza del pensiero sia un *puro problema*, cioè un problema che sia *soltanto* problema. Occorre appena ricordare, al riguardo, la domanda che Platone mette in bocca a Menone: « in che modo vorrai tu, o Socrate, ricercare ciò che al tutto ignori? come ti puoi tu rappresentare ciò che cerchi, se del tutto non lo conosci? o se tu ti abbatti per avventura in questa cosa da te cercata, onde riconoscerai esser dessa quella appunto che cerchi, perfettamente ignorandola? ». Domanda, per cui è messo pienamente in evidenza l'assurdo racchiuso nell'idea d'una *pura ricerca*, cioè d'una ricerca che muova o sorga da un puro ignorare relativamente all'oggetto della ricerca stessa, che s'inizi dall'assenza stessa o dal puro non essere del conoscere medesimo in cui soltanto può darsi ed essere avvertita l'esigenza che rende possibile e intelligibile la ricerca in quanto ne contiene la ragion d'essere e l'intima luce di orientamento e di giudizio. L'esigenza, che condiziona appunto la ricerca, implica evidentemente un *sapere* relativamente all'oggetto della ricerca, benchè non, certo, quel totale o assoluto sapere, che escluderebbe anch'esso, d'altra parte, la ricerca, escludendo la privazione. « *Amor.... volentis scire quod nescit, non est amor eius rei quam nescit* » — spiega S. Agostino — (chè « *quod*

quisque prorsus ignorat, amare nullo pacto potest »), « *sed eius quam scit, propter quam vult scire quod nescit* »: chè se « *amet quisque scire incognita...., non ipsa incognita, sed ipsum scire amat. Quod nisi haberet cognitum, neque scire se quisquam posset fidenter dicere neque nescire* », giacchè « *cum id se scit verum dicere, unde sciret si quid sit scire nesciret?* » (1). In generale, è alle radici di ogni ricerca o processo di pensiero « *appetitus quidam..... quo inhiatur rei cognoscendae* »: che non può non essere un conoscere in rapporto a ciò che si cerca, una volta che « *rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest* » (2).

Ma, se è dunque impossibile, in concreto, risalire tanto addietro verso le origini del pensiero — se pur non si voglia uscire da esso interamente, astrarne assolutamente (che non è se non un'idea irrealizzabile) — che non si trovi un *conoscere* a fondamento del pensiero come ricerca, è anche intrinsecamente impossibile che si tratti sempre di un conoscere *mediato* cioè *condizionato* da un *altro* conoscere. Se non può essere alle origini del pensiero — di ogni processo di pensiero — un puro problema, che coinciderebbe col *nulla* o *non essere* dello stesso pensiero in quanto conoscenza di nulla, non può non esservi, come *condizionante* ogni conoscere condizionato o mediato, un *conoscere assolutamente iniziale e fondamentale*, onde sia immediatamente superato il puro *nulla di conoscenza* del puro problema: onde, pertanto, il conoscere sia propriamente *dato a se stesso come conoscere*.

Non può non esservi — è questo il punto decisivo della quistione, che occorre non lasciarsi sfuggire — un conoscere che sia *assolutamente* quello *per cui c'è* conoscere, per cui c'è conoscenza e contenuti e criteri o luce di conoscenza.

Ora riconoscere chè vi è un conoscere onde è dato a se medesimo il conoscere stesso come tale, o è immediatamente superato l'assoluto nulla di conoscenza (il « puro problema ») che coinciderebbe col non essere dello stesso pensiero — e da cui quindi il pensiero non potrebbe mai sorgere, o in cui non potrebbe darsi punto pensiero (alcun pensiero) — ossia che vi è, a fondamento di ogni processo di pensiero, come condizionante il movimento, tutto, del pensiero, e non condizionato da questo — che non potrebbe negarlo se non a patto di negare se stesso o (ch'è tutt'uno) la propria immanente o intrinseca intelligibilità — un conoscere *da cui assolutamente dipende che vi sia conoscenza e luce di conoscenza* (e in cui in ultimo si risolve tutto il contenuto e valore conoscitivo d'ogni concezione

(1) AG., *De Trinitate*, X, c. 11, 3.
(2) *Id.*, IX, c. 12, 18.

o pensiero nostro), — o « per cui c'è conoscere », — infine non significa altro se non riconoscere precisamente che « *è dato qualche cosa* ».

« Esser dato qualche cosa » è lo stesso che « esservi quella *presenza* per cui c'è contenuto e criteri di conoscenza »: quella presenza alla quale non si potrebbe accedere da un « di fuori » (a cui non corrisponderebbe che il nulla di conoscenza ch'è lo stesso non essere del conoscere), e che non avrebbe alcun senso nè sarebbe punto per sè sola, come « presenza di nulla fuorchè di se stessa », non essendo il suo esserci come presenza costituito se non dall'*esser presente* di « qualche cosa » che contiene tutto ciò che la determina appunto come quella presenza per cui c'è conoscenza e luce di conoscenza. Precisamente lo stesso è, in questo senso, che « vi sia conoscenza » e che « sia dato qualche cosa ».

Qualche cosa: ma che cosa? Rispondere a questa domanda, alla luce del riconosciuto significato necessario del « dato », è mettere in evidenza l'illusione e l'equivoco a cui si deve quel secolare conflitto fra « apriorismo » ed « empirismo », che, non mai radicalmente e completamente superato, travaglia tutta la storia della filosofia, e in cui si risolve il fraintendimento al quale sopra si accennava.

Accade, infatti, che ci si rappresenti il « dato » come un elemento o fattore (un lato o una parte) del conoscere, che *non sia per sè* ma abbia ancora *da diventare* « conoscenza », e conoscenza non diventi se non in virtù di una mediazione o *illuminazione* (o, comunque, di un'aggiunta o integrazione): la quale evidentemente implica e suppone *un altro* elemento o fattore (un altro lato o un'altra parte) del conoscere, che sarebbe appunto l' « apriori ». Quasi che, se quel dato fosse veramente *il dato*, ossia la presenza (il conoscere fondamentale) per cui c'è, assolutamente, conoscenza e luce di conoscenza, esso non dovesse contenere *tutto ciò* che possa mai trovarsi come determinazione necessaria in qualsivoglia conoscenza o principio d'intelligibilità e di valutazione conoscitivamente significativo e valido — tutto ciò in base a cui possa esservi e aver senso e valore conoscitivo qualsivoglia nostro processo di pensiero, qualunque costruzione o posizione teoretica e perfino qualunque interrogazione nostra —: e quasi che, pertanto, si potesse pensare un « fuori del dato » che non fosse insieme per ciò stesso — se quello è il *vero* dato — un « fuori della conoscenza ». Quale significato può dunque avere in concreto, quando si sia ben compreso in che cosa veramente e innegabilmente consiste il « dato », porre fuori di questo l'« apriori », se nel concetto dell'apriori non si pensa — e non si può pensare —

altro che i principi e i criteri che costituiscono l'immanente luce di verità e di necessità onde la conoscenza è conoscenza ed è intrinsecamente intelligibile e valutabile come tale?

Ma non è difficile riconoscere che il dato e l'apriori a cui si riferisce quella maniera di rappresentarseli non sono propriamente nè il vero dato nè il vero apriori, appunto in quanto sono concepiti come *fattori o elementi* (momenti o parti) del conoscere, che non sono, nè l'uno nè l'altro *per sè, conoscenza* — non hanno, nessuno dei due per se stesso, concreta teoreticità (concretezza di conoscenza) — ma *concorrono* a costituire o formare la « conoscenza »: la quale dovrebbe, pertanto, *risultare* dalla loro *unione* (combinazione o fusione o sintesi), che dev'essere interpretata e spiegata perchè possa esser fondato il conoscere quanto al suo *valore* e alla sua *intelligibilità*, e la cui interpretazione e spiegazione è da questo punto di vista il compito, precisamente, della « teoria della conoscenza ».

Si vede così come si origini quel significato del « problema della conoscenza », che è alla base dell'« istanza critica » da cui procede tutta la filosofia moderna, nella quale quel problema diventa il « problema unico » della stessa filosofia. Ma si scorge facilmente, nello stesso tempo, l'illusione o l'equivoco per cui è possibile, e l'intima contraddizione in cui si risolve — e si dissolve teoricamente — quella posizione del problema.

Il presupposto fondamentale di questa è che la conoscenza, che è ancor *da fondare*, sia ancor *da nascere*, o *non sia* ancora, affinchè o in quanto possa porsi e si ponga a quel modo il problema: e giacchè la conoscenza che si tratta di fondare è *ogni* conoscenza *come* conoscenza — cioè, non qualche determinazione della conoscenza, particolare e condizionata, ma quella *universale* e *condizionante* che si risolve nell'*esserci* stesso della conoscenza, per cui è possibile ogni determinazione conoscitiva come tale, — il presupposto di quella posizione del problema è propriamente che ancora *non vi sia punto conoscenza*, allorchè e in quanto così si pone quel problema. E come, invero, se non riferendosi ad un « prima » e perciò « fuori della conoscenza », è possibile rappresentarsi un dato e un apriori come elementi per sè privi di concretezza teoretica, dalla cui unione o sintesi o reciproca integrazione — antecedente al conoscere, che ne risulta — debba risultare (nascere) la conoscenza? Se non che è evidente che altro è *riferirsi* ad un « prima o fuori della conoscenza » e altro (ben altro!) invece, *essere* effettivamente ancor di qua dal conoscere o in quel momento — *puramente ideale*! — in cui non vi sia punto conoscenza. Un tale momento è puramente ideale, come

quello che non si può pensare (cioè, non ha una essenza onde possa essere pensato) se non mediante una *negazione* o esclusione, la quale suppone ciò che si esclude o si nega: ossia appunto mediante l'esclusione o negazione della conoscenza, che suppone che *vi sia* conoscenza. Il potersi riferire ad un momento antecedente al conoscere, in cui ancora non sia dato alcun conoscere o non sia data la conoscenza, non solo non vuol dire punto che possa darsi effettivamente o in concreto (avendo così un senso positivo) la *condizione* o il *presupposto* della posizione del «problema della conoscenza» di cui si parla, ma anzi implica necessariamente proprio il contrario.

Conclusione, che s'impone con evidenza anche maggiore, quando si pensa che il «prima della conoscenza», a cui ci si riferisce dal punto di vista in quistione, non può essere e non si riduce al *nulla* (al puro non essere) della conoscenza, se intanto pure si parla di «dato» e di «apriori» come elementi coi quali si presume di poter *costruire* la conoscenza. Questi elementi, dei quali ove non fosse dato alcun conoscere non potrebbe esserci neanche il nome, devono esprimere almeno ed esprimono infatti, nella concezione in discorso, la *potenza* o possibilità della conoscenza, il conoscere *potenziale* o in potenza. Ora che cos'altro può significare ciò veramente, se non che in essi dev'esser *dato* quel rispettivo contenuto e valore conoscitivo grazie al quale essi possono essere elementi o fattori — e quegli elementi o fattori che si pensa che precisamente essi siano — del conoscere in atto?

Ma dove possono essi darsi ed essere appresi come tali, cioè come *aventi* quel contenuto e valore teoretico per cui possono esser pensati come elementi della conoscenza, se non nella *conoscenza attuale* o *reale*?

Questa, dunque, si trova sempre come il presupposto reale d'ogni processo di pensiero e quindi anche di quelli onde ci si adopri a discuterne o porne in dubbio, o a *fondarne* — che vorrebbe dire *trascenderne l'assoluta fondamentalità!* — la determinazione essenziale di conoscenza, ossia il suo stesso «esserci come attualità di conoscenza, con l'interiore luce di verità e di necessità che ne assicura e ne misura l'intelligibilità e il valore immanenti».

Invero, benchè possa apparire estremamente paradossale a primo aspetto, è tuttavia intrinsecamente inconfutabile l'affermazione in cui s'incentra e si raccoglie tutto quel che s'è detto finora, e che esprime il vero, anche se meno ovvio e appariscente, significato della riconosciuta impossibilità che punto di partenza del pen-

siero sia il nulla di conoscenza di un puro problema: l'affermazione, cioè, della *assoluta priorità* della conoscenza *come* conoscenza, ossia del contenuto e valore essenziale di conoscenza di ogni conoscenza o della effettiva *sostanza* e *luce di conoscenza* di ogni proposizione o considerazione teoretica.

In ogni conoscenza, infatti, il *contenuto* (o la sostanza) che ne costituisce la concretezza e l'effettività di « conoscenza » — ossia ciò per cui non è la semplice *idea* astratta della « conoscenza in generale », bensì è reale determinazione o posizione di conoscenza — e la sua verità o il suo *valore* (la sua intima luce) di « conoscenza », vale a dire *tutto ciò* in cui consiste e da cui è immanentemente determinato il suo *esserci* come « conoscenza » o la sua *realtà* di « conoscenza », non si può in alcun modo considerare come qualcosa a cui ci si possa riferire mediante un pensiero o un pensare che *resti fuori* di esso e che, pertanto, *sfugga* (in qualsiasi grado e senso) alla necessità condizionante di ciò che *c'è o è dato in esso in quanto c'è o è dato esso stesso*. Quello che *c'è di conoscenza* in ogni conoscenza o quello che è reale posizione o determinazione di conoscenza in ogni espressione o considerazione teoretica non si può pensare, se non in astratto, che possa essere *dedotto* da *altro* o *risolto* in *altro* o *costruito* o *fondato* (dimostrato) o comunque *mediato* per mezzo di altro *da ciò che appunto è* — in modo assolutamente fondamentale, e non può non essere perchè se ne possa anche solo parlare — *dato in esso in quanto esso* (quel contenuto e valore di conoscenza) *c'è*.

Tutta la luce onde può essere illuminata una conoscenza — perciò tutto quel che c'è di conoscenza in essa — non si può pensare se non in astratto che *preceda* o si trovi comunque fuori dell'*esser data* — e data come quella reale posizione o determinazione di conoscenza onde ha quel contenuto e valore di conoscenza — della conoscenza di cui quella è la luce immanente o costitutiva. E *luce di che*, se non *di ciò* il cui *esser dato* costituisce appunto o determina immediatamente e assolutamente l'esserci (cioè l'esser data) di essa conoscenza?

Poichè è questo finalmente — come anche inizialmente — il punto in cui ha la sua massima evidenza e il suo pieno valore l'affermazione di cui si tratta: il punto quindi che occorre tener ben fermo per non lasciarsi fuorviare dalle difficoltà a cui possono dar luogo facili fraintendimenti, e per non perdere, insieme col significato necessario che ne definisce e ne rende manifesta la capitale importanza tutto l'*operae pretium* del riconoscimento di quella *priorità*.

Priorità di tutto ciò *onde la conoscenza* (ogni conoscenza) *c'è e vale come conoscenza.*

Priorità, dunque, del *contenuto reale onde ci sono e possono esserci tutte le determinazioni immanenti o costitutive della concretezza e del valore reale di « conoscenza »* di ogni conoscenza.

Appunto il *valore reale* di conoscenza e quindi *quello che lo costituisce o lo determina intrinsecamente* è ciò di cui si predica ed è innegabile la *priorità* (assoluta).

È esso infatti propriamente ciò che *assolutamente non potrebb'essere* (e non si può pensare che in modo pienamente contradditorio) *in funzione di un « costruire » del pensiero*, in virtù del « *porre* » di un pensiero *il cui « esserci » non sia immediatamente e assolutamente lo stesso « esser dato » di quello* (del *reale conoscere* e quindi di *ciò ond'esso è intrinsecamente determinato come tale*). Si badi a non perder di vista che si tratta di quel punto — *non certo spaziale nè tanto meno temporale* — in cui il conoscere stesso come conoscere è immediatamente e assolutamente *dato* a se medesimo. Ogni pensiero che si pensi *precedere* quel punto è identico al *nulla* o non essere della conoscenza, che non si può pensare che mediante una *negazione* (*totale*) della conoscenza, e dunque in quanto vi sia conoscenza ossia *perchè c'è conoscenza* (e quindi *idea* della conoscenza). Ogni pensiero che sia *nella luce* della conoscenza suppone che quel nulla *sia stato superato*, giacchè per il pensiero esso non può esserci (o esser dato e pensabile) che *come superato* dall'*esserci* della conoscenza — come *reale* conoscenza, senza di cui non vi sarebbe *idea* di conoscenza! — mediante la cui negazione (puramente ideale!) quel nulla di conoscenza è pensabile (come un mero *ens cogitationis* affatto negativo). Voler pensare o supporre quel superamento come un superamento *effettuato* da un « *porre* » dello stesso pensiero il cui esser nella luce della conoscenza suppone l'*essere stato superato* del « nulla di conoscenza » (come, cioè, effettuato da un *fare del pensiero* che sarebbe l'*atto* del *pensare*, da cui pertanto procederebbe, come sua produzione o costruzione, la conoscenza onde sarebbe superato il non essere di questa) si riduce a essere vittime di un equivoco o d'un'illusione, derivanti dal dimenticare o lasciarsi sfuggire la *pura idealità* — o l'essere puramente *fittizio* o *immaginario!* — come d'un « assoluto nulla di conoscenza », così del preteso « superamento » di esso. Non è difficile comprendere che soltanto per l'immaginazione tale superamento può esser *qualcosa*, come un *processo* o una *successione* o un *passaggio* dal *non essere* all'*essere* della conoscenza; allo stesso modo che può aver solo un'esistenza fantastica la *precedenza* del

« nulla di conoscenza » alla conoscenza. Basta che si consideri che non si tratta già di relazioni fra aspetti o momenti di conoscenza, bensì fra l'essere e il non essere — assolutamente — della conoscenza *quanto a tutto ciò per cui* è conoscenza (realtà di conoscenza): ove manca ogni possibilità di *relazione* (effettiva e non meramente ideale), non essendovi che *un solo* termine *positivo* — l'effettività della conoscenza — giacchè l'altro — l'assoluta assenza di conoscenza — è intrinsecamente *nulla*, ossia *non è punto*. È evidente che, se il « nulla » *non può precedere alcuna cosa*, fra il « nulla di conoscenza » e l'esserci della conoscenza non vi è alcuna *distanza da superare*, e che, infine, di « superamento del nulla di conoscenza » non si può parlare in concreto se non nel senso di un *modo di esprimere* puramente e semplicemente l'*immediatezza* o *fondamentalità* (assoluta) del *contenuto* e *valore reale di conoscenza* della conoscenza (di ogni conoscenza).

Che non è poi (questa immediatezza e fondamentalità assoluta) nulla di peregrino e di difficile a intendere e ad ammettere — e a constatare! —, poichè non significa altro che l'*esser dato* (e il *non poter essere* nè *costruito* nè *negato* se non *per mezzo* di *quello stesso che è dato nel suo esser dato*) di tutto quanto *ciò per cui è e vale come conoscenza* la conoscenza (ogni conoscenza) o ciò *per cui assolutamente c'è conoscenza e luce di conoscenza:* ossia, il *costituire*, appunto tale « esser dato », — essenzialmente —, l'*essere* (e col suo « esser dato a se stesso », inscindibile da quell'« esser dato », l'*esserci*) della conoscenza (di ogni conoscenza come tale).

E questo significa l'affermata priorità.

Nella quale, dunque — se non si vuol cadere in quello strano inganno che consiste nel fuggirsi della « verità », cercandosi *come assente*, nell'atto stesso di riconoscere di non potersi trovare se non come *presente* — occorre sopratutto guardarsi dal vedere, con l'astratto « *apriorismo* », quella affatto fantastica « apriorità » che si risolve in una illusoria e vana *anticipazione* della « conoscenza » nel *soggetto* (considerato come antecedente, o dato indipendentemente, dalla « esperienza ») sotto forma di una « idea dell'essere » — di un *criterio* o « lume » di verità o di conoscenza — rispetto a cui la *realtà* dell'essere sia ancora *da aversi* o da raggiungere (conoscere) come un « che di *ulteriore* o di non dato ancora ».

Anticipazione vana, in ordine al problema — del tutto fittizio — ch'essa dovrebbe servire a risolvere, che sarebbe quello di spiegare la « possibilità » della conoscenza come « relazione conoscitiva fra il pensare (soggettivo) e l'essere (oggettivo) » o come « comunicazione

(conoscitiva) del soggetto (conoscente) con la realtà (da conoscere) »: vana, in quanto — a meno che non sia già *la stessa conoscenza dell'essere* (oggettivo) o della realtà, a cui dovrebbe *mediare* «il passaggio» — quella «idea (soggettiva) dell'essere» non si vede come potrebbe valere relativamente alla «realtà (oggettiva) dell'essere», ossia quale criterio di una conoscenza dalla quale essa sarebbe, per se stessa, *fuori* (come antecedente, o indipendente), o quale «lume» di una verità il cui contenuto sarebbe, rispetto a quella «idea», qualcosa di assente (di «non dato insieme» con l'esser data di tale idea). O in altri termini: non si vede come potrebbe servire a mediare l'«accesso» alla «conoscenza dell'essere reale o della realtà» una «idea» che non sia immediatamente per sè tale conoscenza medesima; non si vede pertanto, a che possa giovare, rispetto a quella conoscenza, il possesso originario (*a priori*), nel soggetto, di un criterio o «lume» tale, che non sia quella stessa conoscenza alla quale dovrebbe render possibile il «passaggio», o tale che, rispetto ad esso, questa conoscenza sia qualcosa di «ulteriore» o di «altro», cioè *debba ancora venire*. Come potrà essa venire, o meglio come potrà giungere ad essa il soggetto, e anche solo cercarla o averne l'esigenza, se il «lume» o il criterio, di cui il soggetto dispone (inizialmente e fondamentalmente), non è punto la luce medesima di essa? Alla «conoscenza dell'essere reale» non è possibile accedere da un «di fuori». Se, pertanto, si comincia col supporre il «soggetto», con le «idee» costitutive del suo «pensare», come inizialmente — o per sè immediatamente — ancor di qua o fuori della «relazione o comunicazione (conoscitiva) con l'*essere reale*», non si vede come possa poi valere a spiegare la «possibilità» dell'«ingresso» del soggetto in tale *relazione* la supposizione del possesso originario nel soggetto di un'«idea dell'essere», la quale, se e in quanto possa effettivamente valere come criterio o lume della «conoscenza dell'essere reale», non può punto *precedere* o darsi per sè indipendentemente da quella «relazione o comunicazione» (conoscitiva).

La quale invero, se e in quanto vi sia «conoscenza dell'essere reale», non si può pensare che come *già avvenuta*.

Ma, d'altra parte, quale significato può avere, ed è possibile pensare (non già, semplicemente, asserire con parole!) che non vi sia punto o non vi sia ancora (in qualsivoglia momento in cui pur vi sia «pensiero») «conoscenza dell'essere reale»?

Ecco la domanda che infine bisogna porsi, per poter vedere chiaramente come, prima di essere inutile, l'anticipazione in cui consiste

l'astratto « apriorismo » sia affatto illusoria, e per poter così, insieme, superare radicalmente il fraintendimento più facile, e nel tempo stesso più fecondo di confusioni e di errori, della riconosciuta innegabile « priorità » della conoscenza: il fraintendimento da cui dipende che dal riconoscimento di tale priorità si sia finito per ricavare i principali argomenti dello «scetticismo » di tutti i tempi, invece di vedervi il ritrovamento della garanzia e della luce assolutamente immanenti della « verità ».

La domanda che bisogna porsi non è « se vi sia qualche pensiero che sia conoscenza dell'essere reale » o « se vi sia tale conoscenza in qualche momento del pensare ». Poichè allora, comunque si rispondesse o si potesse rispondere, resterebbe sempre, evidentemente, da risolvere poi il problema del « passaggio » dal pensiero che *non è ancora* al pensiero *che è* « conoscenza della realtà ». E il problema, in questi termini, sarebbe, come s'è veduto, insolubile. Risolverlo, tale problema, significa soltanto riconoscere — superando ossia riconoscendo l'illusione a cui esso risponde — che tale problema *non c'è*, o che è « già risolto » dal *fatto* — che è *eo ipso*, immediatamente e fondamentalmente, lo stesso *valore* — della conoscenza.

Precisamente, la domanda che bisogna porsi è se vi sia differenza fra un « prima o fuori della conoscenza dell'essere reale » e un « prima o fuori del pensiero » (che, per ogni pensante è, almeno, un « già superato »). O, con più diretto riferimento alla concezione in discorso: la «relazione o comunicazione (conoscitiva) con la realtà », ossia (poichè l'« essere in relazione o comunicazione conoscitiva » si risolve interamente nell'« esser conoscenza ») l'« esser conoscenza dell'essere reale » è — o non è — indifferente (non essenziale) per l'esserci del pensiero o per il suo « esser pensiero » — e quindi per l'esserci del soggetto (come pensante) o per il suo « esser soggetto (pensante) » — in guisa che il *non essere* affatto o non essere ancora (esser posteriore al pensiero e al soggetto) di quella *relazione* o conoscenza *implichi* — o *non implichi* — il *non essere* punto o non essere ancora del «pensiero» e quindi del «soggetto» (come soggetto pensante)?

Invero, tutti sono pronti a riconoscere che « non pensar nulla » (nulla, non già « il nulla ») sarebbe — se fosse possibile! — « non pensare punto »: ossia, che pensare è sempre, essenzialmente e immediatamente — in modo assolutamente immanente o, per dir così, « connaturale » — « pensare qualche cosa ». Ma, *che cosa*?

L'illusione di cui si parla consiste appunto nel ritenere che l'oggetto immediato e fondamentale del pensiero — l'oggetto (non

si dimentichi!) il cui mancare equivarrebbe al non essere del pensiero — sia (o possa essere), o assolutamente od almeno inizialmente, un'« idea » o un « essere ideale » a cui sfugga o che sia *per sè indipendente* dalla « realtà » o dall'« essere reale ».

Che può non apparire, e non appare infatti, così a prima vista, una illusione, in quanto può sembrare e sembra, a primo aspetto, che quel che per tal modo si pone che sia ciò che il pensiero pensa immediatamente e fondamentalmente — l'oggetto senza il quale non sarebbe pensiero, o non ci sarebbe come pensiero! — non sia, propriamente, lo stesso che « nulla ». Giacchè non si potrebbe, evidentemente — a meno che non ci si voglia contraddire radicalmente, e non dir niente fin da principio! — pensare che quell'oggetto sia, assolutamente, *nulla* — nulla, e non (si badi!) l'« idea del nulla » — che, cioè, esso non sia punto « qualche cosa », e che, tuttavia, vi sia pensiero, possa darsi « pensiero ».

Si riconosce, dunque, non si può non riconoscere, fin da principio, che ciò che il pensiero pensa in quanto pensa (o è pensiero, o c'è come pensiero) — ciò, il cui mancare o la cui assenza sarebbe *eo ipso* il mancare o l'assenza anche del pensiero — non è (non può essere) nulla (lo stesso nulla: *ipsum nihil*). Si riconosce che è (non può non essere) « qualche cosa ». La quistione pare, quindi, che non verta affatto su questo punto, ma che sopraggiunga dopo che si sia già riconosciuto che « ciò che il pensiero pensa » o « ciò che si pensa in quanto c'è pensiero » è effettivamente « qualche cosa »; quando si tratti di vedere « che cosa » questo sia. Quasi che fosse possibile riconoscere veramente che « ciò che immediatamente e fondamentalmente si pensa in quanto c'è pensiero » è effettivamente « qualche cosa », senza o prima di riconoscere (di conoscere, anzi!) « che cosa » è! Quasi che sia riconoscerlo come « qualche cosa » non riconoscerlo ancora come « essere » o « realtà »!

Se non che è qui appunto la radice dell'illusione e l'apparenza a cagione di cui essa è tanto tenace. *Pare* che riconoscere, come si riconosce, o si dice di riconoscere, che ciò che si pensa in quanto c'è pensiero *non* è « nulla », ossia è « qualche cosa » — appunto nel senso di *non nihil* —, non voglia dire per sè e non importi punto che, per essere « qualche cosa », ciò che si pensa debba essere « realtà » o « essere » in un senso che si opponga a quello di « realtà o essere ideale ». Perchè non potrebb'essere, l'oggetto immediato e fondamentale del pensiero, « realtà » o « essere », bensì, ma « realtà o essere ideale »? Come, anzi, potrebb'essere — sembra — altra cosa? Giacchè — si dice — come potrebbe il pensiero o come si potrebbe

col pensiero « cogliere » (pensare o conoscere) qualcosa che non sia « essere o modo di essere dello stesso pensiero »?

E, se l'argomento fosse così ovvio e irrefutabile, come sembra di primo acchito, certo non resterebbe che o rinunziare a ogni « conoscenza dell'essere reale » — ammesso che fosse possibile altrimenti che a patto di rinunziare alla « conoscenza » medesima (che è una rinunzia che si può fare soltanto a parole!) — o illudersi di salvarla presupponendola nel soggetto, come contenuto ideale « innato » (originario) di quel « puro pensare » in cui il soggetto si suppone chiuso (come soggetto conoscente). Che è l'espediente, vano (come s'è veduto), dell'« apriorismo »: che si riduce, infine, a pretendere che l'« essere reale » si debba (e si possa!) *inferire* da una pura « *idea* », cioè conoscere *nell'assenza* di esso medesimo! Ma come conoscere — come affermare? ma anche, d'altra parte, come negare? — l'« essere reale », *ipso absente*?

Vale a dire: vi sarebbe conoscenza — e pensiero avente significato e valore di conoscenza — nell'assenza dell'« essere reale »?

Chi, a questo punto, osservasse che « conoscenza » non vuol dire più di « pensiero », non si accorgerebbe di scambiare con una vuota quistione di parole una quistione sostanziale: ossia, di farsi avanti con l'affermazione di una identità meramente verbale (accostamento di pure parole!) dove invece si tratta appunto del contenuto o della sostanza concreta di tale identità; dove, cioè, si tratta di guardarsi dal pericolo di concepire il « pensiero » in un modo — astratto e del tutto illusorio — per cui, se potesse darsi così, esso equivarrebbe, precisamente, a « non conoscenza ». Che vorrebbe dire, *eo ipso*, « non pensiero », a meno che non si voglia ritener « pensiero » quello che *si finge* — senza, per altro, avvedersi di superarlo egli stesso già con quell'altro pensiero con cui se lo finge — lo « scettico »: un pensiero che, essendo fuori di ogni conoscenza (fuori della conoscenza!), non può nè affermare nè negare alcuna cosa di alcuna cosa.

Non sarebbe, appunto, l'assenza dell'« essere reale » — ammesso che potesse, precisamente, essere, « esserci »! — la stessa *assoluta o pura assenza*, ossia il semplice « non esser dato » di ciò il cui « esser dato » costituisce l'*esserci*, assolutamente immediato e fondamentale, della conoscenza? Non sarebbe, cioè, *sic et simpliciter*, il « non esservi conoscenza e quindi neanche pensiero » (ossia, qualcosa che non si può pensare che in virtù di una negazione, che implica, come negazione totale o assoluta che non può essere se non ideale, la positività o l'« esserci » di ciò che si nega)?

La quale domanda si converte con la domanda: non sarebbe — se non esistesse soltanto nell'immaginazione di chi non s'accorge di averla già negata *nel fatto*, in quanto « *conosce* », cioè pensa « qualche cosa » — la presunta « impossibilità » di conoscer col pensiero « altro » che « essere e modi di essere del pensiero stesso », non sarebbe l'impossibilità medesima, e pertanto il « non esserci » — che non si può pensare che per una negazione ideale — del pensiero come tale (non di qualche pensiero, ma di ogni pensiero, o del « pensare »)?

Poichè: « che cosa » è *dato* in quel punto (*non spaziale nè temporale*) in cui è dato (a se medesimo) il « conoscere » o il « pensare » (dato assolutamente, o immediatamente e fondamentalmente, come quel conoscere e pensare *primo* e *condizionante*, « onde c'è conoscenza, e pensiero — che non sarebbe tale fuori della conoscenza o di ogni conoscenza —, e luce di pensiero e di conoscenza »)?

Vale a dire: « che cosa » è dato in quanto — poichè c'è conoscenza e pensiero — è dato « qualche cosa »?

La risposta consiste (non può non consistere) semplicemente nel prender atto di quel che è, immediatamente e in modo assolutamente intrinseco e fondamentale, « per sè manifesto » nello stesso « esser dato » di « qualche cosa ».

Ove è da considerare attentamente che non si tratta — poichè si tratta del punto in cui il conoscere e il pensare è *dato* (a se medesimo) *assolutamente*, inizialmente e fondamentalmente! — di « qualche cosa » nel senso di « qualche determinazione, particolare, di qualche cosa in quanto si distingue da qualche altra cosa », — ma (ch'è ben altro!) della determinazione assolutamente *essenziale*, *determinante* dello stesso « qualche cosa » (dello « essere qualche cosa ») per cui c'è un « esser dato », che non ci sarebbe se « nulla » fosse dato. Si tratta, dunque, dello « esser qualche cosa » come di ciò per cui il « qualche cosa », che è dato in quanto c'è un « esser dato », si distingue, non come « questo » da « altro » — distinzione che, evidentemente, non potrebb'essere prima o senza l'*essere* di « questo » e dell'« altro » —, ma appunto come « *essere* » da « *nulla* ».

Ciò che precisamente è in giuoco nel riconoscimento che « pensare è essenzialmente pensare qualche cosa », è la differenza non fra *un* qualcosa e *un altro*, ma fra « qualche cosa » e « nulla ». Che — si badi! — non si può ridurre (come qualcuno potrebbe affrettarsi ad opporre) alla differenza fra « qualche idea » e « nessuna idea », senza che la questione rimanga intatta. Giacchè un'idea non potrebb'essere, evidentemente, *ciò* che il pensiero pensa o ciò che si pensa, *prima* o *senza* esserci essa stessa come idea: nè potreb-

b'essere, appunto, alcuna idea (non potrebb'esserci come idea) prima o senza essere idea di « qualche cosa ». Il « qualche cosa » in ultimo s'incontra sempre come ciò che c'è fin da principio in quanto c'è pensiero. E, come tale assolutamente *primo* (e *condizionante* l'esserci di un contenuto e di un valore del pensiero o l'esserci di una, anzi della conoscenza), è il « qualche cosa » *identico* all'« essere », *per cui* è appunto « qualche cosa », o per cui *si distingue* da « nulla ».

Giacchè, in vero, come si distingue — o in virtù di che si distingue — l'« essere » da « nulla »? Che cos'è il *distinguersi* dell'« essere » da « nulla »?

Non si tratta, evidentemente, della differenza o distinzione di una cosa da un'altra: il « nulla » non è « qualche cosa » da cui possa distinguersi l'« essere » come « un'altra cosa ». È proprio, in questa come in ogni altra questione concernente l'« essere » o la « realtà » nel suo darsi immediato, il caso di ripetere con Sant'Anselmo: «*aliter cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter cum idipsum quod res est intelligitur* »! (1). È chiaro che, *prima* o *senza* l'« essere », *non c'è* (non potrebb'*essere*) « qualche cosa » che *si distingua dal nulla*: nè questo è, in alcun senso o grado, « qualche cosa » che l'« essere » debba negare, per distinguersene, come « una distanza » che l'« essere » debba superare o come « un passaggio da qualche cosa a qualche altra cosa » che esso debba compiere, per « essere ». Il « nulla » *non è, semplicemente*: non può, pertanto, neanche differire da « alcunchè » in alcuna maniera. Sicchè di « superamento » del « nulla », o di « opposizione » al « nulla », o di « differenza » dal « nulla » non ha senso parlare che come di termini puramente *ideali*.

Se non che sarebbe vittima di una grave illusione chi da questa « idealità » dell'« opposizione » o « differenza » in discorso credesse di poter ricavare una obiezione — che dovrebb'essere, anzi, la obiezione unica e fondamentale e assolutamente decisiva! — contro il riconoscimento, di cui qui si tratta, della *immediatezza* o *insuperabilità* — o *assoluta immanenza* come « *priorità* » — del *valore ontologico* della conoscenza.

Giacchè proprio il significato della « idealità » appunto della « differenza » che qui è in causa è quello che esclude — ben lungi dall'implicare! — che questa « differenza » — in quanto è quella che precisamente è qui in causa — si riduca o si risolva in una *differenza o opposizione fra termini puramente ideali* (il cui *esse* non sia che il

(1) *Prosl.*, IV.

loro *concipi*) o in un rapporto puramente ideale fra semplici « modi di porsi del pensare (quale « puro pensare »).

Non bisogna, infatti, dimenticare o non curarsi di considerare con la dovuta attenzione che l'*idealità* della « opposizione » o « differenza » di cui si discorre non può equivalere al puro e semplice « *esser nulla* » di detta differenza o opposizione (se è quella della quale precisamente si tratta!). E — si badi! — non già nel senso — o almeno non solamente nè primieramente nel senso — che è « qualche cosa », se non altro, l'« idea » o il « pensiero di quella differenza »: il quale « esser qualche cosa » non avrebbe onde essere « qualche cosa » prima o senza ciò per cui e da cui ha (e solamente può avere) un contenuto — nello stesso pensiero! — questa differenza. Ma in quanto si tratta di quella « differenza » il cui « esser nulla » equivarrebbe alla « *indifferenza* di essere e nulla » — « indifferenza » che non potrebb'essere se non *assoluta*, come la « differenza », non potendo darsi alcunchè di « medio », che sia « qualche cosa », fra « essere » e « nulla »! — a quella « indifferenza » (assoluta!) che coinciderebbe *sic et simpliciter* col « non esser dato nulla », onde svanirebbe lo stesso pensiero: *anche* il pensiero di quella differenza!

Poichè si tratta di quella « differenza » o « opposizione » il cui « esser nulla » importerebbe precisamente che « essere » — l'« essere » che anche chi presume di poterlo o doverlo negare come « essere reale » non può evitare di dover porre almeno come « essere ideale », non potendogli riuscire di togliere assolutamente in ogni senso l'« essere » senza togliere insieme *eo ipso* la possibilità stessa di « pensare » e di « opporre l'*affermare* e il *negare* » — che « essere », dunque, *non significasse nulla:* non si dice — si badi! — « significasse il nulla (il significato, nel pensiero, del nulla) », ma « non significasse nulla » (*absolute*). Un « nulla » del significato di « essere », onde sarebbe tolto, come si vede, ad un tempo, ogni significato non soltanto dell'« essere », ma insieme dello stesso « significare », che significare non è (non può essere) *senza* nè *prima* di significare « qualche cosa »: cui non può significare, appunto, « come qualche cosa », se « nulla » può significarne « come ciò onde è qualche cosa ». Un « nulla », pertanto, onde sarebbe tolto o annullato lo stesso « pensare », se pur non si voglia ammettere la possibilità di un pensare *assolutamente non significativo* (che sarebbe, evidentemente, altra cosa dall'ammettere, come non si può non ammettere, un pensare non significativo o che non sia pensiero *soltanto sotto qualche rispetto* — quello del contenuto o dell'oggetto che in esso si *presume* di conoscere — quale è appunto l'« errore »: il quale, però, non può darsi, precisa-

mente, come « *privazione* » — non già pura « negazione » o totale esclusione — di significato o di « pensiero », se non *come relativo* ad un pensare *significativo*, che è poi quello che, ritrovato, permette di riconoscere e superare l'errore).

Non bisogna confondere l'assoluta indifferenza (in sè) di « essere e « nulla » come lo stesso « esser nulla » di quella « differenza », che equivarrebbe puramente e semplicemente al « nulla esser dato », onde sarebbe appunto « tolto » *sic et simpliciter* lo stesso « pensare » — il « pensare significativo », cioè precisamente il « conoscere », da cui non si può distinguere il « pensare », se nulla esso è (può essere) come pensiero assolutamente « non significativo », nè può quindi esser mai « pensiero », esserci come « pensare » che sia « pura ignoranza » o « puro dubbio o problema » o « puro errore », cioè come « pensiero che *assolutamente* non sia conoscenza », come « pensare che assolutamente non sia conoscere » — non bisogna confondere, dunque, quella « indifferenza di essere e nulla » che sarebbe lo stesso « nulla (non e sere) del pensare (o del conoscere) » con questa medesima « indifferenza » *in quanto pensata*: che « nulla » significherebbe (potrebbe significare) essa stessa — neanche quella « pura negatività », puramente *ideale*, onde può esser pensata, conosciuta appunto come tale — ossia non sarebbe (non potrebb'essere) essa stessa pensata, se « nulla » significasse, nulla onde potesse essere, prima — prima di tutto, cioè immediatamente e fondamentalmente! — pensata (conosciuta) la « differenza » in rapporto a cui soltanto ha ond'essere pensabile quella « indifferenza » (come « pura negatività assolutamente ideale »).

Non bisogna confondere precisamente l'« esser nulla » che è l'« idealità » della opposizione o differenza in discorso — ossia, l'« esser nulla » di questa sotto il rispetto di un « opporsi o differire (dell'essere) dal nulla come da qualche cosa » — con quel « *nulla della differenza* » onde sarebbe appunto senz'altro tolta la stessa condizione dell'avere un significato, nel pensiero (il quale, anzi, sarebbe così anch'esso tolto), l'« idealità » medesima (come tale) della differenza.

Quello che infatti principalmente importa che non si perda di vista nella quistione di cui si tratta è il carattere di « significato assolutamente *primo* e *condizionante* rispetto ad ogni *significare* » che è proprio del contenuto della « differenza » che qui è in causa. In quanto si tratta precisamente di quella differenza che si può *soltanto* negare — e quindi *non si può* negare, con una negazione che sia realmente significativa della « negazione assoluta » o del

«*non essere*» *ut sic* di quella «differenza»! — soltanto appunto con un pensiero *che è già* «pensiero (conoscenza) di quella differenza»: che deve esser già pensiero di quella differenza se deve essere significativo come pensiero della *negazione* di essa (anzi come pensiero della «negazione» o della «negatività»: perchè *simpliciter* possa, esso pensare, esserci come un «negare significativamente»).

Onde poter negare la «differenza» di cui si tratta con una negazione che potesse realmente significare — implicare realmente — lo stesso puro o assoluto «esser nulla» di tale differenza occorrerebbe potere nel medesimo tempo, evidentemente, *trovarsi* in quel momento o in quella condizione — che non è certo *realizzabile* come momento o condizione di pensiero, di conoscenza! — che per tal modo ci si finge (con una finzione che può illudere finchè non si pensa a ciò che, pure, implica la stessa possibilità del suo esserci come «finzione»). Ma allora, d'altra parte, in quella immaginaria condizione del pensare, *non potendo significar nulla* lo stesso «esser nulla», non potrebbe la «negazione» in discorso aver significato, come tale.

Come si vede, qualsivoglia tentativo di «uscire» dal significato conoscitivo o dal contenuto di conoscenza di quella «differenza» — qualsivoglia tentativo di porre l'«*indifferenza* di *essere* e *nulla*» come *punto di partenza* del pensiero — non può non ridursi al tentativo, affatto vano e illusorio, di «uscire dal pensare (significativo) o dal conoscere». Porre all'origine o al «punto di partenza» (non, s'intende, temporale) del pensiero l'«indifferenza (assoluta, come tale) di essere e nulla» equivale perfettamente a porvi un «*puro problema*». Si tratterebbe quindi pur sempre dell'illusione fondamentale che qui si vuol togliere di mezzo con le sue fallaci conseguenze, e che costituisce, poi, il πρῶτον ψεῦδος dello «*scetticismo*»: il *distacco*, almeno iniziale, del *pensare* dal *conoscere*, del *fatto* del pensiero dal suo *valore conoscitivo*, d'onde il problema — in tali termini non soltanto insolubile, ma prima di tutto inconcepibile, impensabile (almeno come problema significativo, che, cioè, non sia fuori della conoscenza) — del «passaggio» da quello (dal «pensare» che non è conoscere) a questo (al «conoscere»). Evidentemente, per proporsi il problema di tale «passaggio», bisogna riferirsi al momento (ideale!) in cui esso non sia ancora avvenuto: ad un momento in cui non vi sia ancora che «puro problema», il «nulla di conoscenza» di un puro problema. Ma che ci si possa «riferire» (idealmente!) a un tale momento, non vuol dire punto ch'esso possa *darsi* realmente. Certo, non vuol dire, quel «po-

tersi riferire », un *essere* o *trovarsi* realmente in quel momento puramente ideale (del nulla di conoscenza): ove un « problema del passaggio alla conoscenza » non potrebbe avere alcun significato. La stessa « idea » di tale problema non è possibile *nell'assenza* della conoscenza (di ogni conoscenza): al problema stesso di quel « passaggio alla conoscenza », come « passare » dal puro « nulla di conoscenza » di un « puro problema »?. Alla stessa « idea della conoscenza », e quindi anche al « problema del passaggio dalla non conoscenza alla conoscenza », non è possibile « accedere » da un « prima o fuori della conoscenza stessa ». Se il « passaggio » che s'indaga *non fosse avvenuto* (o « punto » o « ancora », è lo stesso), *non si porrebbe* il problema di tale passaggio (non vi sarebbe neanche « idea » di tale problema). Se questo problema si pone, affinchè possa porsi, il « passaggio » *dev'essere già avvenuto:* e il problema non è più un « problema »!

Non è assolutamente possibile, pertanto, non già « *uscire* » — come si riduce a « supporre », con una « supposizione » affatto illusoria onde si alimenta così una « presunzione di non sapere » del tutto artificiale, lo « scettico », che ha appunto il torto, non di voler essere « critico », ma di muovere in guerra contro il « dommatico » senza punto assicurarsi del valore veramente « critico » del suo proprio « punto di partenza »! — bensì, piuttosto, « *entrare* » — cioè, essere o trovarsi realmente — in questo momento (puramente ideale!) in cui non vi sia che il « nulla di conoscenza » di un « puro problema » (un « pensare », cioè, che non sia punto o non sia ancora « conoscere »). Ma la detta impossibilità è ad un tempo l'*impossibilità* (l'*illusorietà*!) — con la quale la prima precisamente coincide — *di un momento in cui vi sia pensiero*, « pensare », *essendovi* « *indifferenza* di *essere* e *nulla* » (non si dice — si badi! — « idea » o « pensiero » di tale « indifferenza »).

È precisamente lo stesso che « vi sia differenza tra essere e nulla » e che « vi sia pensiero (pensiero o pensare significativo, cioè *conoscenza*) ».

Ove, però, occorre far bene attenzione a quel che si dice con ciò, onde non essere appunto vittime del fraintendimento, a cagione di cui si perderebbe tutto l'*operae pretium* del riconoscimento della « priorità » della conoscenza, che è priorità *della* « *conoscenza* », e non già, come precisamente « suppone » in modo artificiale (ed è esso stesso così una « supposizione » artificiale, non che impensabile significativamente, addirittura ineffabile) lo « scetticismo » di tutti i tempi, non già, dunque, « priorità » di un « puro pensare », cioè di

un « pensare » che per sè, immediatamente e fondamentalmente, sia « *indifferenza conoscitiva di affermare* e *negare* ». Da tale « indifferenza » in cui si colloca — *col pensiero*: quasi che fosse possibile pensare quella indifferenza come tale (come « non differenza dell'affermare e del negare ») prima o *senza* aver conosciuto e conoscere la « differenza » rispetto a cui soltanto può avere un senso l'« indifferenza » di cui si tratta! — lo « scettico » non ha poi torto di *non sapere* « uscire » (assolutamente). Solo che propriamente si tratta soltanto di un « non poter uscire », che lo « scettico » infatti non può non trovare come *conseguenza logica* della « indifferenza » in cui egli si colloca col pensiero e colloca quindi — solo idealmente, perciò! — il pensiero stesso: un « non potere » che, invece, per essere effettivamente tale, richiederebbe che l'« indifferenza » non fosse puramente *ideale*, cioè che o non fosse l'indifferenza *pensata* — bensì quella dalla quale davvero non si potrebbe « uscire », ma nella quale non si vede come si potrebbe « entrare » senza « uscire » assolutamente dal « pensiero » o dal « pensare », che non si potrebbe ad ogni modo togliere senza togliere ciò su cui verte la quistione e l'istanza stessa dello « scettico » — o potesse esser pensata prima o *senza* che fosse appunto conosciuta la « differenza ». Contro lo « scettico » non giova disputare, invero, con argomentazioni le quali implichino che si consenta a porsi, sia pure solo inizialmente, sullo stesso terreno dello « scetticismo ». Poichè allora, comunque poi si argomenti contro — una volta che la confutazione che potesse farsi dello « scetticismo », quale che potesse essere il suo valore logico riguardo al « risultato scettico », non cesserebbe per questo di valere come conferma, pur quale ammissione soltanto iniziale, del punto di partenza da cui lo « scetticismo » trae, come istanza puramente negativa (alla quale, in quanto tale, giova, anzichè nuocere, di dover essere infine negativa anche del proprio valore!), la sua apparente insopprimibilità — lo « scettico » avrebbe pur sempre in ultimo causa vinta. *Avrebbe:* ammesso, però, appunto, che su tale terreno si potesse restare, anzi, che potesse mai *trovarvisi* realmente e in concreto — e non già (che è ben altra cosa!) semplicemente *pensare di trovarvisi*, in astratto e idealmente, in virtù di una mera « supposizione »! — lo stesso « scettico ». Contro il quale non v'è, perciò, che da mettere in evidenza la *pura idealità* del suo — tutt'altro che « critico »! — « punto di partenza ». Che è precisamente « l'*indifferenza* conoscitiva dell'*affermare* e del *negare*, come essere immediato, e quindi insuperabile, del pensiero ». Vale a dire — si badi! — un « pensare » in cui « niente » si pensi, *niente*, non già —

non bisogna lasciarsi sfuggire che non si tratta di una differenza meramente verbale, ma di quella che costituisce il punto decisivo della quistione! — non già, dunque, « il *niente* ». Non si potrebbe più parlare di « indifferenza conoscitiva di affermare e negare » nei riguardi di un pensare a cui si concedesse « il nulla » (l'idea del nulla): perchè gli si concederebbe, allora, *eo ipso*, la « differenza tra essere e nulla », dal cui « essere nulla » procederebbe appunto (nella « supposizione » onde si alimenta lo « scetticismo »!) quella « indifferenza ». Questa non può non essere un « già superato » in un « pensare » che possa pensare « il nulla », se pensare « il nulla » (come tale) equivale a pensare la « differenza tra essere e nulla ». Concedere « il nulla » al pensare, dunque, sarebbe « uscire » da quel « puro pensare » la cui *rappresentazione* è il punto di partenza dello « scettico ». Ma da quel « puro pensare » non è già « fuori » — in quanto pur se lo rappresenta (e si sforza persino di rappresentarselo come « logicamente insuperabile »!) — anzi vi è mai realmente « entrato », lo stesso « scettico »? Il quale deve pur *pensare* — a meno che lo « scetticismo » non sia *la stessa* « indifferenza di affermare e negare » (lo stesso *nè affermare nè negare*, ossia *lo stesso non pensare*), e non l'« affermazione » o comunque il « pensiero (come tale, in qualche grado, per minimo che sia, *affermativo*) di quella indifferenza »! — deve pur pensare il « *nulla della differenza* di essere e nulla » in base a cui può affermare l'« indifferenza dell'affermare e del negare ». *Deve pensarlo come « nulla »* (come l'« esser nulla » della « differenza di essere e nulla »): *deve pensare*, dunque, *pensa*, dunque, « *il nulla* »!

Ma non s'intenderebbe il valore e la necessità intrinseca di questo immanente superamento dello « scetticismo » (considerato qui nella sua radice) e il senso in cui questa critica dello « scetticismo » coincide col riconoscimento stesso del *significato necessario, ultimo* e insieme *primo*, di quella « *immanenza* » *della* « *verità* » *al* « *pensare* », che si riconosce allorchè si riconosce la « *priorità* » della « conoscenza », se ci si lasciasse sfuggire per l'appunto ciò che è contenuto necessariamente (in quanto immanentemente) nella « concessione » che anche lo « scettico » non può non fare: ciò che si concede, precisamente, in quanto si concede (e si concede *anche negandolo*!) « *il nulla* » (l'*idea del nulla*) al pensiero, o in quanto si concede che « esservi pensiero (o conoscenza) » è lo stesso che « esservi differenza tra essere e nulla ».

Occorre appunto non dimenticare l'« *idealità* » della « differenza » in discorso. Tale « idealità » non significa — non può significare, come s'è veduto! — che la « differenza » di cui si tratta sia

(possa essere!) « nulla » (*lo stesso « nulla »*). Significa, invece — non può non significare! — tutto il contrario. Chè — è questo il senso della « idealità », che bisogna prendersi cura di non fraintendere! — come dicendo « *indifferenza* di essere e nulla » non si dice altro che « *nulla* » (lo stesso « nulla »), così dicendo « *differenza* di essere e nulla » non si dice altro che « *essere* ». Che non è « essere » in virtù della differenza dal « nulla » — la quale (non si dimentichi la « idealità » di essa!) *nulla* è *per sè*, *indipendentemente* dall'« *essere* » — ma invece *fa essere* tale differenza (quale differenza *assoluta*), precisamente, *essendo:* cioè, come « *essere reale* ». Ove « *reale* » — se pur non si voglia fare una vana quistione di mere parole, perdendo di vista ciò che dà loro significato — *non è già qualcosa che si aggiunga a « essere »* — come una « qualità » che possa anche non appartenergli o essergli tolta, restando esso se medesimo — ma non significa o esprime che *l'« essere » stesso costitutivo dell'« essere »*, *onde* questo è tale e « supera » o « nega » il « nulla » (« si oppone » al « nulla »): ossia, l'« *essere* » come *ciò onde* è posta — e *onde soltanto* è posta — l'*assoluta differenza* dal « nulla ».

Questa « *differenza* » — ecco ciò che significa la sua « idealità » — *sarebbe « nulla »* — cioè, quell'*assoluta indifferenza* onde sarebbe tolto ogni pensiero, lo stesso « pensare »! — *se precisamente non la « costituisse »* (e in questo senso non la « *ponesse* », non la « *desse* ») *lo stesso « essere » come « essere »*, ossia l'« *essere* » *medesimo come « essere reale »*.

Non è disagevole vedere che scambierebbe una questione sostanziale con una questione di parole chi a questo punto credesse di poter opporre che non sarebbe se non una vana pretesa, evidentemente, quella di voler « uscir dal pensiero » in virtù di una « differenza » appunto *pensata*, il cui « esservi », anzi, s'è riconosciuto inscindibile dall'« esservi pensiero (conoscenza) ». Quasi che qui si trattasse di « uscir dal pensiero » e non piuttosto proprio del contrario: di riconoscere, cioè, che precisamente è vittima dell'illusione di credere di potersi collocare « fuori » della conoscenza chi presume di poter negare o porre comunque come « problema » — il problema critico », appunto! — il « valore « ontologico » (ossia lo stesso valore conoscitivo!) del « pensare » o del « pensiero ! Quasi che qui si trattasse di altro che di riconoscere precisamente » ciò che implica in modo assolutamente immanente l'insuperabile « priorità » della conoscenza, o quella immediatezza e fondamentalità della conoscenza, che è interiorità di essa a se medesima, cioè impossibilità di « uscire » da essa, come anche di « accedervi » da un « di

fuori »: che, per chi badi a non restare impigliato nella metafora (non riconoscendola tale) del « fuori » e del « dentro » e dell'« uscire » o dell'« entrare », significa o esprime l'impossibilità di trovare — e perciò, pure ,di cercare — la « prova » o « garanzia » — e il « lume » e « principio » — di « verità » della « conoscenza » non soltanto altrove che nella conoscenza medesima, ossia in ciò che in essa è data in quanto è data essa stessa, ma anche per mezzo di altro da ciò che è dato in essa in quanto essa è data, cioè mediante una « luce » e un « criterio » che non sia la stessa immediata e fondamentale « *evidenza* » di ciò il cui « esser dato » costituisce appunto l'iniziale e insuperabile « esservi » (o « esser data ») di essa come « conoscenza »!

Quasi che qui, dunque, non si trattasse proprio di ricacciare nel nulla degli illusori presupposti, da cui procedono, i facili quanto pericolosi fraintendimenti dell'innegabile ed ovvia « impossibilità di uscir dal pensiero », mostrando precisamente che tale impossibilità non significa ed implica, per sè (fuor di metafora), se non ciò che significa ed implica la riconosciuta « priorità della conoscenza »!

Di tale « priorità » si perde di vista il significato e valore essenziale ove ci si lasci sfuggire o non si consideri con sufficiente attenzione che l'*immediatezza* e *fondamentalità* assoluta, che così si riconosce, del contenuto e valore di conoscenza della conoscenza (di tutto quel che c'è di conoscenza in ogni conoscenza), importa principalmente che fra il « non essere » e l'« essere » di « *ciò che* si conosce in quanto c'è conoscenza » non vi è (ed è illusorio pensare) alcuna « *distanza* » che debba (e possa!) esser « superata » in virtù di un « *processo costruttivo* » del « pensare »: di un « puro pensare », anteriore ed esteriore ad ogni conoscere, e di cui il « conosciuto », e quindi la « conoscenza », sarebbero un prodotto o un effetto! Come quella « distanza » e quel « superamento » — e in generale ogni presunto « passaggio » dalla « non conoscenza » alla « conoscenza » o dal non essere all'essere della conoscenza (e del *conosciuto*, senza di cui o indipendentemente da cui non ci sarebbe conoscenza) — così pure questo « pensare » e il suo « processo costruttivo », onde dovrebbe « essere generato o prodotto » il « conosciuto », e così « posta in essere » la « conoscenza » (come tale) — che quel « processo costruttivo » e quel « puro pensare » dovrebbero, quindi, precedere (almeno di una anteriorità di natura) — sono puramente ideali! E — si badi! — non si nega già che si possa parlare di « processo costruttivo del pensare » nei riguardi di qualsivoglia conoscenza « condizionata » o « mediata »; ma soltanto si esclude che appunto se ne possa parlare (se non per equivoco) in rapporto alla cono-

scenza «*prima*» o «*immediata* e *condizionante*» (a quella conoscenza, il cui mancare equivarrebbe al mancare di *ogni* conoscenza o al mancare *assolutamente* del conoscere).

Questa conoscenza — che è appunto quella di cui propriamente si predica la «priorità», in quanto è quella «onde c'è, immediatamente e assolutamente, conoscenza» — è un assoluto *prius* rispetto ad ogni «attività» o «processo costruttivo» del «pensare»: non già nel senso che li *preceda* nel tempo, o nel senso di un *contenuto ideale* «innato» onde il «soggetto» sia costituito in sè come «soggetto» anteriormente e indipendentemente dall'effettivo «conoscere» — quasi che il «soggetto» quale soggetto di conoscenza potesse precedere o essere indipendente dal «conoscere» onde solo ha e può avere di «essere conoscente» o di esserci come «soggetto di conoscenza»! — bensì nel senso che li *condiziona immanentemente*. Poichè è quella conoscenza assolutamente immediata che non è possibile negare che *per mezzo di essa medesima*, e che ogni processo di pensiero, col suo stesso esserci, dimostra come necessariamente data in quanto esso è dato: come quella onde è «dato» in modo assolutamente iniziale e insuperabile *tutto* ciò per cui c'è contenuto e valore di conoscenza in qualsivoglia «processo di pensiero», tutto ciò che c'è di conoscenza e di luce di conoscenza in ogni «pensiero».

L'impossibilità di «uscire» dal «pensiero» è precisamente, in concreto, l'impossibilità di sottrarsi, col pensiero — cioè, in quanto si pensa, o come «soggetto pensante» —, a quel «conoscere» dal quale il «pensare» si trova sempre (non può non trovarsi, in quanto pur trovi se stesso come «pensare significativo») immanentemente condizionato.

Se si fa attenzione, più che alla parola, alla cosa che le dà significato e valore, si scorge facilmente che, dunque, il pensiero dal quale è veramente impossibile «uscire» — e che costituisce il *dato insieme concreto e necessario* e il *fondamento veramente critico* del «filosofare», che precisamente si cerca — non è punto un «*puro pensare*», vale a dire il «*pensare*» considerato (come si può solo considerarlo con l'immaginazione) come un «fare» o un «costruire» che l'«esserci» del «conosciuto» — di «ciò che è conosciuto in quanto c'è conoscenza», che dev'esser conosciuto perchè vi sia conoscenza: dell'«oggetto», cioè, *prima* o *senza* di cui *non c'è* (non ci sarebbe) conoscenza — e quindi l'«esserci» della «conoscenza» — del contenuto e valore di conoscenza del pensare stesso, che non c'è (non ci sarebbe) prima o senza l'«oggetto» o il conosciuto

— *presuppongano*. Presuppongano: vale a dire, un « fare » o « costruire » che dovrebbe precedere la conoscenza — che qui significa (non si dimentichi!) *ogni* conoscenza o la conoscenza *assolutamente*! — e dovrebbe essere per sè « fuori » della conoscenza (fuori di ogni conoscenza), come quello che dovrebbe appunto « costruire » o « produrre » la « conoscenza » producendo o costruendo il suo « oggetto » (il « conosciuto »). Il quale sarebbe, allora, precisamente « oggetto *ideale* » (che non avrebbe, cioè, se non un « essere ideale », quello stesso del pensare o del « processo di pensiero » in cui si risolverebbe). Tutto questo si « suppone », infatti, allorchè si pone come « essere ideale » *ciò che* si pensa o che il pensiero pensa immediatamente (e il cui mancare toglierebbe lo stesso pensare); che sarebbe quindi anche ciò che si « conoscerebbe » inizialmente e perciò fondamentalmente. Se non che qui è facile vedere che il « pensiero » che così si « suppone » come quello dal quale dovrebbe essere impossibile « uscire », è proprio, invece, lo stesso — puramente ideale, quindi! — « prima o fuori del pensiero » che precisamente si intende escludere: giacchè dovrebb'essere — in quanto « *atto* » o « *fare* » assoluto, di cui la « conoscenza » dovrebb'essere il prodotto o l'effetto — per sè in quel « prima o fuori della conoscenza » in cui, evidentemente, non sarebbe ancora (punto!) *dato* (a sè medesimo) — non vi sarebbe ancora punto! — « pensiero » o « pensare ».

Lungi dall'essere il « pensiero » dal quale è impossibile « uscire », questo « puro pensare » — che costituisce il πρῶτον ψεῦδος dello « scetticismo », e della cui « supposizione » si alimenta artificialmente quel problema affatto fittizio (e assurdo!) ch'è il « problema moderno della conoscenza » — è proprio esso quel « fuori del pensiero » che non si può realizzare che con l'immaginazione! È il « pensiero » — che, in concreto, è l'« essere dato » della « conoscenza » e quindi di « ciò onde c'è conoscenza » — *idealmente* (illusoriamente!) *realizzato in un assurdo « prima o fuori » del suo stesso effettivo « esserci »* (come « pensiero »)!

L'illusione, dunque, dalla quale il « critico » pietosamente si crede in dovere di liberare il « dommatico », anzichè dalla parte di quest'ultimo, in quanto riconosce come *immediato* ed *insuperabile* il *valore ontologico* della conoscenza, è proprio piuttosto dalla parte del primo, che scambia l'« impossibilità di uscire dal pensiero » con un « non poter conoscere col pensiero se non lo stesso (puro) pensare »: quasi che si potesse conoscere il « pensiero » (come tale) — e si potesse, pertanto, parlar di « pensiero » — *prima* o *senza* l'« esserci » e l'« esser dato » del pensiero stesso come « *conoscenza* », ossia

prima o senza *conoscere* (col pensiero) «*qualche cosa*» (ciò precisamente «onde c'è pensiero o conoscenza»)! Quasi che, cioè, si potesse parlare di «puro pensare» altrimenti che collocandosi — come non si può se non idealmente o con l'immaginazione! — in un «di qua» (in un «prima» che è anche un «fuori») dall'«esser dato» del «conoscere» — e quindi dell'«oggetto» *onde il conoscere è conoscere*, o di *ciò onde c'è conoscere* — cui il «pensiero» (e la «conoscenza e idea stessa del pensiero») *non può*, evidentemente, *precedere* (se non può precedere il suo proprio «esserci»)!

II.

La radice del «principio nuovo» che racchiude l'essenza e la sostanza della «opposizione» del «moderno» all'«antico» punto di vista del filosofare è precisamente l'illusorio presupposto su cui si regge e di cui si alimenta (del tutto artificialmente!) la posizione — con cui Cartesio iniziò infatti la «filosofia moderna» — di un «dubbio radicale o universale» all'*origine* o come «punto di partenza» della considerazione filosofica.

Se non si vuol cadere in inganno fin da principio nell'intendimento e nella valutazione del momento iniziale o germinale che contiene l'*unum et totum* del pensiero «moderno», bisogna appunto guardarsi dal distaccare — come si può facilmente esser tratti a fare da una visione troppo rapida e piuttosto esteriore — il «*cogito*» di Cartesio dal «*dubbio*» da cui il «padre della filosofia moderna» (e questa stessa con lui) prende le mosse. Il «dubbio» Cartesiano si riferisce — non può non riferirsi, nel significato con cui è alla base del problema «moderno» — non semplicemente a *qualche* verità, al valore conoscitivo di qualche pensiero, ma alla verità di *ogni* pensare, ossia, *in maniera universale, allo stesso valore conoscitivo del pensiero*. Che sia da distinguere, come «dubbio *metodico*», da quello «scettico» — secondo l'intenzione dello stesso Cartesio — non vuol dir punto, non può voler dire — a meno che non si perda di vista interamente il significato della «rivoluzione» che si intende operare e che s'inizia, rispetto all'«antico» filosofare, ponendo tale «dubbio» come «punto di partenza» della filosofia — ch'esso abbia (possa avere, nella «supposizione» a cui risponde), in confronto al dubbio «scettico», una *minore estensione*. Giacchè se e nella misura in cui qualche — anche una sola! — «*verità immediata*» si salvasse dalla *universale rovina* da cui con quel «dubbio» si intende far co-

minciare — come non si può, certo, che *idealmente!* — il « pensiero » (il « filosofare »), non sarebbe più, quel « dubbio », il « punto di partenza *assolutamente critico* » del pensiero o della filosofia, nel senso in cui la richiesta di esso costituisce l'« istanza » ch'è a fondamento della detta pretesa « rivoluzione ». Il « punto di partenza critico », che quel « dubbio » ha la funzione, nel primo momento della « filosofia moderna », di adeguare o di esprimere (di realizzare nel pensiero) — come dubbio, perciò, « metodico » — è precisamente l'*iniziale esclusione di ogni « immediato contenuto* (e quindi *valore*) *conoscitivo » del pensiero* o del « pensare ». Ora, il « *cogito* » che a Cartesio (e alla « filosofia moderna ») rimane, come « fondamento e principio *critico* della certezza » (ossia, della conoscenza), *dopo quel « dubbio »* — se si bada a non dimenticare e a mantenere rigorosamente il significato di questo, con cui sta o cade la sua funzione « rivoluzionaria » — non si vede come possa valere a esprimere, comunque, un *superamento* della *assoluta negatività* (« nulla di conoscenza »: meramente ideale)! del presunto « puro » (vuoto!) pensare — il pensare, ossia il conoscere, arbitrariamente o artificialmente vuotato di ogni immediato e costitutivo valore e contenuto conoscitivo! — astrattamente (e affatto illusoriamente!) posto mediante quel « dubbio » quale « punto di partenza » (e quindi di arrivo!) del filosofare.

Non si vede come possa, la famosa « rivoluzione » che Cartesio avrebbe avuto il merito di iniziare in ordine al procedimento e al principio del filosofare (e in cui consiste essenzialmente la « novità » del « moderno » rispetto all'« antico » punto di vista della filosofia), sottrarsi alla forza di un dilemma, che ne mette in evidenza l'artificio e l'inconsistenza. O si deve tener fermo al significato della « istanza critica » che costituisce la sostanza « rivoluzionaria » del « dubbio » — esclusione (che non può essere *iniziale* senza esser insieme *finale*, o *insuperabile*) di ogni « verità immediata », o di ogni « immediato » e *costitutivo* contenuto e valore conoscitivo del pensare (quasi che possa parlarsi di « pensiero » anteriormente o indipendentemente da ogni « conoscere », prima o senza che « qualche cosa » sia conosciuto, onde vi sia conoscenza!) —, e allora il « dubbio metodico » è indistinguibile dalla posizione, meramente ideale e intrinsecamente contraddittoria, di un « nulla di conoscenza » all'origine del pensare, cioè dalla « supposizione » di cui si alimenta lo « scetticismo ». E da un tale « dubbio » è, poi, impossibile « uscir a riveder le stelle »: come dimostrano tutti i tentativi di Cartesio e dei suoi seguaci, che si riducono a *presupporre*, dimenticando e

lasciandosi dietro le spalle il « dubbio », tutte le « affermazioni » o « certezze » (conoscenze) che si ritiene di poter salvare dalla precedente rovina. Anzi propriamente — come, piuttosto, quei tentativi dimostrano appunto — in un siffatto « nulla », è impossibile « entrare », se non idealmente (in virtù di una artificiale — e illusoria — « supposizione »!). Sicchè, in questo primo caso, la presunta « novità » del « moderno » punto di partenza del filosofare si ridurrebbe alla « illusione » — « vecchia » quanto l'umano meditare — dello « scetticismo ». O il « *cogito* », che a Cartesio e al pensiero « moderno » sembra che resti, dopo quel « dubbio », anzi in virtù di questo, come la *positività in atto* di esso, deve importare un superamento di quell'iniziale « nulla di contenuto e valore conoscitivo » che costituisce il punto di partenza artificiale e fittizio in cui mediante il « dubbio » è collocato il pensare. E in questo senso, invero, il « *cogito* » cartesiano viene assunto e celebrato come il « nuovo » punto di partenza e fondamento del filosofare, come il « nuovo » principio — il principio, appunto, « critico »! — della « certezza ». Se non che allora è giocoforza rinunziare al « punto di partenza critico » del filosofare nel « rivoluzionario » significato « moderno ».

Poichè, evidentemente, il « superamento » di cui si tratta non può se non idealmente e in astratto — solo con l'immaginazione! — esser considerato come un « passaggio » dal *non essere* all'*essere* della conoscenza o da un puro (assoluto) « nulla di conoscenza » — dal « non conoscere » — al « conoscere » e alla conoscenza. Si è già sufficientemente mostrato che alla « supposizione » d'un simile « passaggio » non corrisponde in concreto se non l'*immediatezza* dell'« *esser dato* » del conoscere, e, quindi, di « *ciò onde c'è conoscere* », ossia la « *priorità* » — insuperabilità intrinseca — della conoscenza, come quella da cui è impossibile « uscire » — per collocarsi in un momento in cui ancora non sia data conoscenza! — e a cui, perciò stesso, è impossibile « accedere » da un « di fuori », cioè appunto « passare » da un momento — affatto immaginario! — di « non conoscenza ».

Il « *cogito* » che costituisce l'effettivo e concretamente inevitabile punto di partenza e fondamento del filosofare, se si riconosce (e così si supera) l'illusorietà del « presupposto critico » di Cartesio (e del pensiero « moderno »), è precisamente l'*immediata realtà* della « conoscenza » o l'« esser dato » di « ciò onde c'è conoscenza », vale a dire, propriamente, il « fatto », inscindibile dal « valore » — in quanto immediatamente dati l'uno nell'altro —, dell'« essere » o del « *reale* », o di ciò di cui è *data* l'« *esistenza* » e l'« *intelligibilità* » — date insieme, inscindibilmente — nell'« esser data » della « conoscenza ».

È questo, appunto, l'assoluto «*prius quoad nos*» a un tempo concreto e necessario, in cui è da riconoscere il «punto su cui far leva» per la soluzione (e prima ancora, per la stessa posizione ben fondata e non astratta e illusoria) dei problemi — o del problema, unico nel suo contenuto primo e ultimo, per quanto molteplice nelle sue costitutive determinazioni fondamentali — della considerazione filosofica: il punto, del resto, che lo sviluppo positivo della meditazione filosofica ha sempre tenuto, più o meno consapevolmente e fedelmente, presente, e che in modo progressivo è stato, attraverso le stesse deviazioni, purificato, per dir così, da ogni estraneo elemento capace di offuscarne la luce genuina, fonte di ogni essenziale evidenza.

Che è anche il punto la cui esatta individuazione costituisce, invero, l'esigenza legittima e valida che vorrebbe soddisfare la ricerca cartesiana e «moderna» d'una base e d'un principio «critico» del filosofare. Ma a cui, d'altra parte, col significato — assurdo, come s'è visto, o intrinsecamente contraddittorio — dato all'«istanza critica», Cartesio e il pensiero «moderno» voltano poi del tutto le spalle, scambiando la «priorità della conoscenza» — ossia, precisamente, l'impossibilità di *negare*, come anche di *costruire* (o, comunque, «mediare») *se non mediante la sua stessa intrinseca* (*immediata e fondamentale*) «*luce*» *o* «*evidenza*», il «*dato iniziale e finale*» a cui non può sottrarsi il «pensare» se non a patto di svanire esso stesso (come pensare significativo), o il «dato» onde ha contenuto e valore (e ha di «esserci») quel «*conoscere*» *primo e condizionante* «*per cui c'è, assolutamente, pensiero*» — con la fantastica priorità di quel «puro pensare» di cui s'è sufficientemente mostrato il carattere artificiale ed illusorio.

L'«istanza critica» nel suo senso «moderno» ha per base, così, proprio il *disconoscimento* del punto di partenza e fondamento «veramente critico» (cioè, *concreto* e *necessario*) del filosofare: che è l'*immediata evidenza* (innegabile senza circolo vizioso) della «*realtà intelligibile*» di cui la «conoscenza» — considerata concretamente nella sua «*priorità*» o «*insuperabile necessità intrinseca*», onde è l'immanente fonte o principio di ogni contenuto e criterio di certezza e di verità — è la «*manifestazione*» e insieme (*eo ipso*) la «*prova*» o «*garanzia*» *in atto*.

Il «disconoscimento» con cui, così, si inizia il filosofare «moderno» contiene, anzi è fin da principio, una *implicita* «rinunzia» alla «conoscenza» e alla «filosofia»: rinunzia assurda e impossibile se deve esser fatta mediante la filosofia e la conoscenza!

E Cartesio non evita, invero, tale conseguenza, insieme seco stesso ripugnante ed inevitabile, del « presupposto critico », se non grazie ad un (più o meno inconsapevole) « salto » dal « *cogito* » che restava dopo il « dubbio », a un « *cogito* » *toto coelo* diverso: che non è più l'infecondo e affatto illusorio « nulla di conoscenza (immediata) », bensì una « potenza di pensare » fondata sopra un « contenuto conoscitivo immediato » (« *idee innate* »). Il « salto », per altro, non giova. Perchè, per effetto del presupposto, non superato, del « puro (vuoto) pensare » come « punto di partenza », l' « innatismo » cartesiano rimane fondato sulla « supposizione » — che rinnova o ripete l'artificio e l'illusorietà del « punto di partenza critico » — di un « puro soggetto » (di una « pura soggettività » del pensiero) di cui le « idee » costituiscano un « possesso originario (autonomo) » *anteriore* e *indipendente* da ogni « *presenza reale* » o « *esser dato* » (dell'*oggetto* o del « conosciuto »). Quasi che possano darsi « idee » *prima* o *senza* che si dia « conoscenza » *effettiva* « di qualche cosa »!

Come in ogni « *apriorismo* » (a cominciare da quello di Platone), così anche in questo di Cartesio si fa pertanto inevitabilmente valere l'esigenza — onde nasce un problema fittizio e affatto insolubile! — di *presupporre* un « fondamento *trascendente* » della « *oggettività* » (del « valore conoscitivo) delle « idee », una volta che, nella fantastica rappresentazione « aprioristica » del « soggetto » — quasi « potenza di pensare » data *di qua* dall'« esser dato » dell'« effettivo conoscere » e quindi dell'« oggetto reale e intelligibile » onde c'è effettivo conoscere o contenuto e luce o criterio di conoscenza! — a quella oggettività è arbitrariamente e illusoriamente sottratto il *fondamento immanente* o *attuale*. Che è precisamente il « *dato nell'esser dato del conoscere* » o la « presenza dell'essere reale e intelligibile » onde il « soggetto » ha di « pensare » (di avere « idee »), anzi di « esserci » come soggetto « conoscente ». Collocato — con l'immaginazione! — *di qua* da tale punto in cui è la *concretezza iniziale e finale*, *l'attualità immediata e insuperabile* del « dato onde c'è conoscenza e luce di conoscenza », il « soggetto » rimane, invero, « isolato » o « sequestrato » da ogni *effettiva attuale* « *relazione conoscitiva* » o da ogni « *reale conoscere* », e le « idee » ond'esso può essere (nella « supposizione » in discorso) « potenza di pensare » non possono avere altra « verità » che quella che si può « *presupporre* » in esse in base ad un presupposto — e indimostrabile senza circolo vizioso! — « fondamento trascendente ». Dal quale si viene a far dipendere, così, il « valore conoscitivo » di tutto il sapere (che da quelle « idee » si dovrebbe poter ricavare): il quale resta, pertanto, chiuso in una sfera di « verità »

e «oggettività» *trascendente*, meramente «presupposta», e quindi *ideale* e *soggettiva*, da cui non v'è modo di «uscire» a toccare il solido e fermo terreno di una «verità» e «oggettività» *positiva* o *attuale*. O più propriamente: da cui *non vi sarebbe* modo di «uscire»; ammesso, però, che vi si fosse mai potuto «entrare» realmente, e non, appunto, soltanto per opera dell'immaginazione e in virtù di una gratuita (e illusoria!) inconsapevole «supposizione».

Supposizione, di cui riconosce e vuol superare la arbitrarietà e la vanità, precisamente, l'«*empirismo*». Che, considerato nella sua radice, risponde essenzialmente alla esigenza, non già di negare, ma anzi di liberare dall'equivoco che la sottrae allo sguardo dell'«apriorista» — onde lo scambio di essa con una fantastica «priorità» di un puro soggetto come «mera potenza di pensare» — la concreta e insuperabile «priorità della conoscenza reale». L'illusorietà dell'«anticipazione» aprioristica è ciò che principalmente ha di mira l'«empirista» insistendo sulla avvertenza che il «soggetto» o la *potenza di pensare è nulla* — *tabula rasa* — *prima* o *indipendentemente* dall'«effettivo conoscere» (o dalla «esperienza», secondo il linguaggio dell'«empirismo»). La negazione delle «idee innate» è precisamente il riconoscimento della impossibilità che «punto di partenza» e «fondamento» del processo del pensiero sia un «contenuto puramente ideale e soggettivo» antecedente e indipendente dal «dato onde c'è pensare».

L'«empirismo» rimane, peraltro, impari al suo compito ideale, e si lascia sfuggire anch'esso il vero significato e valore della «priorità della conoscenza» — e con questo il cercato «punto di partenza» e «fondamento» *assolutamente concreto e necessario* del filosofare — in quanto scambia il vero «dato» — dal quale così «esce» (idealmente, si intende) anch'esso — con un «elemento astratto nel dato stesso».

La *mera* «impressione sensibile», che costituisce l'*unum et totum* dell'«empirismo», ben lungi dal risolvere in sè o esaurire il «dato» — che, nel suo vero e necessario significato, quale sopra s'è cercato di chiarire (benchè solo quanto all'essenziale), è la «*totalità organica delle determinazioni di ciò onde c'è conoscenza e contenuto e luce di conoscenza*», ossia comprende *tutto* quel che c'è di «oggettività» o di «valore conoscitivo» in ogni conoscere — non è se non un «elemento» del «dato», che può essere «isolato» e «fissato» solo in virtù di un processo «astrattivo» di «analisi». Nella «immanente sinteticità» o «unità reale» intrinseca del «dato» il «razionalismo» e l'«empirismo» operano appunto una «scissione», separando e con-

trapponendo «*sensibile*» e «*intelligibile*»: che, per altro, come elementi, appunto, «astratti», considerati ognuno per sè, «isolatamente», se conservano il significato e valore «conoscitivo» che vien loro dal «riferimento» al «concreto conoscere» (da cui sono stati astratti) non sono punto l'«effettiva conoscenza di qualche cosa», ossia precisamente quel «concreto conoscere» in riferimento a cui soltanto hanno un significato e valore (benchè «astratto» o «potenziale») in ordine alla conoscenza. Non bisogna, cioè, dimenticare che la «astrazione» e l'«analisi» non sono possibili che *sul fondamento della «unità o sinteticità del concreto»*; e dunque, *in quanto questo è «dato»*, e dato *come tale* «unità o sinteticità reale». Che, perciò, è il *vero* «dato». Solo in virtù d'un equivoco, pertanto, è possibile considerare il «sensibile» e l'«intelligibile» come elementi *originariamente indipendenti* (e persino provenienti da diverse fonti: «*a posteriori*» l'uno, e l'altro» *a priori*»), dalla cui «combinazione» o «fusione» o «sintesi» *successiva* (posteriore alla loro originaria indipendenza) debba «risultare» o «nascere» la «conoscenza». Questa, nella sua *concretezza e necessità intima* (onde ha in sè medesima la propria «luce» e «garanzia» di «verità»), non si può pensare se non in astratto che nasca da altro che da se stessa, ossia dalla *immediata evidenza* di ciò nel cui «esser dato» essa è data a sè medesima. La «conoscenza reale» (e quindi «ciò ond'essa c'è») costituisce precisamente quel «punto» (non spaziale o temporale) *di qua* da cui non è possibile spingersi — in cerca di «elementi» con cui «costruirla» (quasi che non costituisse essa, invece, il fondamento di ogni «costruzione»!) — se non, appunto, in astratto o idealmente.

L'esigenza iniziale ed essenziale dell'«empirismo», di sottrarre ad ogni «aprioristica» astratta «anticipazione» *ideale* e *soggettiva* l'assoluta originarietà e fondamentalità della «*conoscenza reale*» (della «esperienza»), non può essere soddisfatta che a condizione di superare radicalmente l'astratta e illusoria opposizione di «*a priori*» e «*a posteriori*». Tale superamento è possibile in base al riconoscimento della «priorità della conoscenza» (in cui apriorità ed aposteriorità coincidono) e al connesso concetto *integrale* del «dato». Ma questo l'«empirismo» si lascia alle spalle, riducendo il «dato» alla mera «impressione sensibile», e così lasciando «fuori» del «dato» tutto ciò senza di cui questo non ha, per sè, concretezza e valore di «conoscenza». Ciò che propriamente l'«empirismo» pone per tal modo «fuori» del «dato» (cioè, quindi, «fuori» della «conoscenza») è l'«*intelligibilità dell'esperienza*»: la sostanza stessa della cono-

scenza. Non può pertanto, su tali basi, l'« empirismo » sottrarsi alla alternativa: o di venir meno alla sua stessa esigenza costitutiva, lasciando posto accanto a sè ad un momento speciale di « innatismo » o « apriorismo soggettivistico » (come fa il Locke distinguendo dalle « idee » provenienti dalla « sensazione » le « idee » della « riflessione »); o di rinunziare alla « verità » e quindi alla « conoscenza » (come fa lo Hume).

L'« apriorismo », con la sua vana ed illusoria « anticipazione » del « soggetto » della conoscenza, e delle « idee » che ne costituiscono la « potenza di conoscere », alla *immediatezza* e *fondamentalità* assoluta della « relazione conoscitiva » o del « *reale conoscere* », e l'« empirismo », lasciando « fuori » del « dato », ossia dell'« oggetto », il « necessario » e l'« universale » — l'« intelligibile » — della conoscenza, restano entrambi *di qua* dalla *concreta* e *necessaria* « oggettività » iniziale e insuperabile della conoscenza, cioè di qua dalla « oggettività « data » nell'« esser dato » (nella stessa immediata e fondamentale « *evidenza* ») dell'« oggetto » (reale e intelligibile) *onde è data* la « conoscenza » medesima (onde « c'è » conoscenza).

Non è chi non veda la radicale contraddizione su cui poggia, appunto, e in cui così si risolve e si dissolve logicamente il « problema » proprio del primo momento del pensiero « moderno »: il problema della « origine » — da cui si dovrebbe dedurre il « valore » — delle « idee » (cioè, della conoscenza). Ciò che si cerca è il « fondamento » dell'« oggettività » (il « principio » del « valore conoscitivo ») delle « idee ». In quanto si cerca, tale « fondamento » si suppone come « non dato » nello stesso « esser dato » della « conoscenza » (delle « idee »). Si muove, quindi, da « idee » inizialmente — e artificialmente! — vuotate di ogni immediata e attuale ed immanente « oggettività » (« verità », ossia contenuto e valore di conoscenza): si cerca, cioè, di « fondare » una « conoscenza » che è stata tolta! O in altri termini: si cerca la « oggettività » della conoscenza come *data « di là » dall'« esser data » della conoscenza stessa*, lasciandosi sfuggire che ciò equivale a *cercare il valore di una conoscenza di cui è stata tolta la stessa realtà!*

Assunto, evidentemente, impossibile ad attuarsi, se non fosse affatto illusorio!

Ma, affinchè potesse essere riconosciuta la illusorietà dell'assunto, occorreva che fosse tutta percorsa la via aperta da Cartesio. Il quale aveva operato il distacco del « pensare » dalla « evidenza » dell'« oggetto » del conoscere, credendo che la « certezza » immanente al « dubbio » significasse la possibilità di togliere l'« oggetto »

della conoscenza, non solo senza togliere, insieme, il « pensare », ma anzi assicurandosi (con l'atto stesso con cui si toglie l'« oggetto ») del « pensare » (come soggettività). Quasi che il togliere (*ideale!*) del « dubbio » potesse equivalere ad un togliere *realmente!* E quasi che si avesse modo di dimostrare che, ove fosse realmente tolto l'« oggetto » del conoscere potesse darsi e, si desse ancora, tuttavia, « pensare »!

Cartesio aveva così aperta, ma non percorsa, la via della « rivoluzione » moderna in ordine al *principio* e allo stesso *concetto* della « *conoscenza* »: la « *rivoluzione copernicana* ».

Per potere esprimere l'« istanza critica » a cui nel pensiero « moderno » inizialmente ed essenzialmente esso risponde, il « *problema della conoscenza* » doveva essere sottratto al presupposto che, grazie ad una inavvertita incoerenza, era rimasto alla base del problema della « origine delle idee ». L'« *oggettività* » della quale si tratta dal punto di vista della moderna « critica della conoscenza » non può in nessun modo esser più, come quella al cui concetto è legato il pensiero antecedente, una « oggettività » avente il proprio fondamento e principio nell'« *essere in sè* » dell'« *oggetto* » stesso. Il πρῶτον ψεῦδος del punto di vista « critico » moderno consiste precisamente nel porre come esigenza prima e fondamentale del filosofare l'esigenza della « *fondazione* » o « *mediazione assoluta* » del *valore* o della « oggettività » della conoscenza: quasi che l'oggettività della conoscenza — ossia la conoscenza stessa quanto a ciò onde è conoscenza — non dovesse costituire essa il « fondamento » di ogni processo di pensiero con cui si potesse presumere di fondarla, o quasi che, cioè, potesse avere un senso, appunto, l'assunto di « mediare » o « superare » la *immanente verità e realtà di conoscenza* della conoscenza, che costituisce la *condizione*, assolutamente *immediata* e *fondamentale* di ogni « mediazione » che non sia priva di contenuto e valore conoscitivo! Ma, per quanto ciò non possa non risolversi e dissolversi intrinsecamente in un assunto del tutto impossibile ad attuare — e a concepire concretamente! — pure il moderno « problema critico » è precisamente il problema di « *fondare* » l'« *oggettività* » (la « conoscenza »): la quale, dunque, per esser quella che si deve « fondare », non può essere una « oggettività », appunto, « *data* ».

Questa che, come si è visto, costituisce la contraddizione intima stessa, onde svanisce fin dall'inizio ogni positività del « moderno » assunto « critico », è invece interpretata e posta come la richiesta e il criterio di un « *nuovo* » *fondamento e principio della* « *oggettività* » (della « conoscenza »)!

In ciò consiste la sostanza della « rivoluzione copernicana ».

Il « nuovo » principio è il trasferimento del « fondamento » della « oggettività » *dall'« essere in sè » dell'« oggetto » nel « soggetto »* della conoscenza.

La vana e illusoria « *anticipazione* » — in cui consiste l'astrattezza dell'« apriorismo » — del « soggetto » come « pura (vuota!) potenza di pensare » alla *originaria e insuperabile immediatezza e fondamentalità* della « *evidenza dell'oggetto* » — della « relazione conoscitiva » — *costitutiva del « reale conoscere »*, non solo non è superata, ma anzi diviene la base e l'essenza stessa, e tutta la sostanza del principio « nuovo » su cui si impernia la « rivoluzione copernicana ». Il « *distacco* », iniziato da Cartesio, del « soggetto » e del « pensare » dalla « *oggettività* » *concreta inseparabile dalla effettività o realtà* (attualità) — a cui è impossibile sottrarsi, e che si presuppone sempre inevitabilmente! — *della conoscenza*, non solo non è tolto ma anzi è esteso ed esasperato fino a farlo diventare « *isolamento* »!

Ben lungi dall'avviarsi verso il superamento della astratta o artificiale opposizione di « *a priori* » e « *a posteriori* » e del contrasto insostenibile fra « apriorismo » ed « empirismo », e verso la conquista del « punto di partenza » e « fondamento » veramente concreto e necessario — cioè, *veramente « critico »* — della filosofia, avviandosi a riconoscere la « *priorità della conoscenza* » nel suo senso vero innegabile, al contrario il pensiero « moderno », sboccando nella « rivoluzione copernicana » e legando le proprie sorti a quelle del « principio nuovo » che la anima, si spinge sempre più lontano dalla *unità* dei due termini verso un estremo inasprimento dell'arbitrario e illusorio conflitto, fino a vanificarne lo stesso valore dialettico.

Con la « rivoluzione copernicana » non solo non si raggiunge un più profondo e adeguato concetto della « conoscenza », nè, tanto meno, il concetto di essa come « *luce e garanzia immanente della realtà intelligibile dell'essere* », su cui poggia senza arbitrio od inganno la affermazione *metafisica* e *teologica* della filosofia — concetto, che pure ha di mira, nel senso legittimo e valido della sua esigenza iniziale e fondamentale, il pensiero moderno —, ma anzi, interrompendosi bruscamente la tradizione filosofica e spezzandosi il filo d'oro della « *philosophia perennis* », in cui quel concetto si trova posto nelle sue basi ed è costantemente presente e operante, si volta ad esso completamente le spalle, andando verso un'assurda e concretamente impossibile *svalutazione radicale* della idea stessa di « *conoscenza* »!

L'idea del «nuovo» principio della «oggettività» è, infatti, solidale con quella di una radicale trasformazione — che è, implicitamente, e diviene sempre più esplicitamente, la stessa negazione — del concetto della «conoscenza». Ad attuare tale «trasformazione» intende il pensiero «moderno» da Kant in poi.

Le difficoltà e l'assurdo iniziale e finale di un simile assunto sono le stesse difficoltà e lo stesso assurdo intrinseco del moderno «punto di vista critico» che la «rivoluzione copernicana» è intesa ad instaurare con rigorosa coerenza.

Se non può essere «*data*», l'«oggettività» di cui è quistione nella moderna «critica della conoscenza» deve essere «*costruita*». La «*possibilità*» e le «condizioni» — «formali» e «materiali» — di tale «costruzione»: ecco il «problema» della filosofia «nuova». Del non poter essere, l'«oggettività» in discorso, «data», non vi è altra ragione che il presupposto «critico» (l'affermazione dell'esigenza di una fondazione o mediazione assoluta della «oggettività»). Altra cosa sarebbe, infatti, dire che essa non possa esser data «*prima*» o «*fuori*» del *reale conoscere*: che non implica punto il suo *non esser* «*data*» (e tanto meno il *non poter esser* «data»). Piuttosto il non essere (o non poter essere) «data» dell'«*oggettività*», in quanto si risolve nel non essere (o non poter essere) data della stessa conoscenza, è esso quel «*prima*» o «*fuori*» *della conoscenza* al cui assurdo si ha di mira di sottrarsi mediante il presupposto critico. Che si risolve fin da principio, pertanto, nella pretesa, assurda, di *muovere dal* «*non essere*» *del conoscere*, per «fondare» la conoscenza. Fondare, che, precisamente, non può significare ed importare meno che «costruire»!

L'agente o il «principio» di tale «costruzione» dovrebb'essere il «soggetto» come «pensare». Ma questo, se deve essere quel «*costruire*» da cui si fa dipendere l'essere della «oggettività» o della «conoscenza», quale «atto o processo costruttivo» non si può sfuggire alla necessità di concepirlo come «antecedente» e «indipendente» dall'«esser dato» della conoscenza e, quindi, dell'«oggetto» onde c'è conoscenza: si risolve, pertanto, in un «presupposto» del concreto «soggetto» e del concreto «pensare», che in nessun modo si possono *anticipare* alla *immediatezza* (che non è, certo, da intendersi in senso temporale) e *assoluta fondamentalità* (*priorità*) della «conoscenza reale». Presupposto affatto *ideale* — illusorio! —, che si riduce a quel presunto «puro pensare» — realizzazione astratta del «pensiero» *di qua* dal suo effettivo *esserci!* — del quale si è già fatta sufficientemente giustizia.

Il Kant non percorre che a metà la via della «rivoluzione copernicana»: per lui la «conoscenza» non è ancora *pura* o *assoluta* «costruzione».

Alle radici del problema Kantiano è, infatti, l'esigenza — già vivamente sentita dal Leibniz — di conciliare, unificandone gli elementi positivi e superandone le ingiustificate negazioni, «apriorismo» ed «empirismo», ugualmente inevitabili. Con gli empiristi il Kant è d'accordo nel ritenere che non vi sarebbe conoscenza senza «esperienza»: egli perciò non sa rinunziare al «dato», in cui vede con l'«empirismo» il «*reale*», quel «più» che questo è rispetto alle «idee». Ma, se il «dato» è quello dell'«empirismo», esso è, per sè solo, nella sua immediatezza e fondamentalità, tuttavia *opaco all'intelligenza* o, come dice il Kant, «*cieco*». Il Kant, che lo accetta quale a lui lo porge l'«empirismo», lo riconosce insufficiente a costituire la *concretezza*, che è anche (innegabilmente) *razionalità*, dell'«oggetto» della «conoscenza». Il problema dal quale il Kant prende le mosse, quindi, è quello di determinare la realtà del conoscere come costituita in funzione del *rapporto* della «*potenza conoscitiva*» («*a priori*»), cioè del «*soggetto*», col «*dato empirico*» («*a posteriori*»), ossia con la «*esperienza*».

Volgendo le spalle alla vera condizione del superamento della astratta opposizione fra «apriorismo» ed «empirismo», tale superamento il Kant confida di poter attuare introducendo il concetto — con cui è iniziata la famosa «rivoluzione» — della «oggettività» come «*sintesi*» *di* «*a posteriori*» («*dato*») *e* «*a priori*» («*funzione rappresentativa del soggetto*»). La «conoscenza» è per il Kant, quindi, «*costruzione*»: ma, poichè, grazie al presupposto empiristico, la «*materia*» dell'«oggetto» è «*data*», la «*funzione costruttiva*» del «soggetto» è *limitata* alla «*unificazione formale*» del molteplice «dato sensibile». Il «*soggetto*» è il principio, non dell'*intero* essere dell'«oggetto», di *tutta* la sua «realtà», ma soltanto della sua «*forma*» di «oggetto della conoscenza». La conoscenza non vi sarebbe, secondo il Kant, se non fosse «dato» un «*contenuto*» della «esperienza»; ma tale «contenuto» non costituirebbe alcun determinato e intelligibile «*oggetto*» di conoscenza *indipendentemente* dalla «forma» od «*organizzazione oggettiva*» che gli conferisce la «funzione rappresentativa» del «soggetto».

La «*sinteticità*» dell'«oggetto» affermata dal Kant consiste in questo «risultare» dell'«oggetto» dal «concorso» dei due elementi o principî: il «dato empirico» o l'«*a posteriori*» (la «materia» molteplice data all'«intuizione sensibile»), e l'«*a priori*» o il «*principio sog-*

gettivo della organizzazione oggettiva » (la « forma » onde la « funzione rappresentativa del soggetto », unificando il molteplice dato, lo « oggettiva »). L'« oggetto » così risultante ha quindi un *duplice fondamento:* in quanto da una parte si riferisce all'« esser dato » di un « *reale* », attestato dalla « *materia* » della conoscenza, fornita dal « molteplice » dato alla intuizione empirica, sensibile, senza di cui la « forma razionale » del conoscere sarebbe « vuota » e non vi sarebbe « conoscenza »; mentre d'altra parte implica, quanto al suo essere « oggetto della conoscenza », la « *attività formativa* » (*costruttiva*) della facoltà rappresentativa del « *soggetto* ».

Il compito della filosofia è appunto per il Kant quello di « limitare » tanto le pretese del « *senso* » quanto le pretese della « *ragione* » in ordine alla determinazione della *concretezza oggettiva* della conoscenza. L'« oggetto » della conoscenza, quale appare al Kant in virtù dell'idea che egli si fa della « genesi » di esso, se attesta l'« esser dato » di un « reale », in quanto sorge sulla base di un « dato », per altro, in quanto *non sarebbe*, come « oggetto », *senza* una « costruzione » da cui ha l'« oggettività », dovuta quindi al « soggetto », rimane affatto *di qua* (affatto esterno ed estraneo), per sè, alla sfera di quel « reale » e alla sua intima essenza e sostanza. La sfera dell'« oggetto » è la sfera di un « *puramente soggettivo e ideale* »: la sfera del « *fenomeno* ». La « ragione » non può, fondandosi sulle « forme » costitutive di essa — poichè queste non sono per il Kant che meri « principi soggettivi » della « organizzazione oggettiva » del « molteplice dato » (per sè « cieco », cioè privo di « oggettività » o significato e valore per la conoscenza) della intuizione sensibile — « *oltrepassare* » la sfera, soggettiva e ideale, del « fenomeno » (dell'« *oggetto ideale o soggettivo* »). Ma, poichè la « costruzione » dell'« oggetto fenomenico » — che pure è il solo « oggetto di conoscenza » — non sarebbe possibile per il Kant senza il « fondamento materiale » fornito dal « dato », è *innegabile* l'« esserci », di un « reale affatto « trascendente »: che però rimane quindi, quanto alla sua intima essenza e sostanza (« oggettività assoluta » o « essere in sè »), del tutto inaccessibile alla conoscenza, in quanto affatto « esterno » alla sfera del « fenomeno », a cui la conoscenza è limitata o in cui, addirittura, essa è « chiusa », in quanto « costruzione ». La « Metafisica » si risolve per il Kant nella pretesa, appunto, vana di « conoscere » il « noumeno », l'« essere in sè » del « reale ». Quasi che non fosse « metafisica » o non implicasse una « metafisica » già la semplice affermazione del « noumeno » e la distinzione stessa di « fenomeno » e « noumeno »!

Il senso e valore affatto speciale con cui è al «centro» della dottrina kantiana la negazione della «possibilità» della Metafisica è intimamente connesso con la forma della soluzione data dal Kant, mediante l'introduzione del «nuovo» principio della «rivoluzione copernicana», al problema del rapporto, in ordine alla determinazione della concretezza oggettiva della conoscenza, fra «apriorismo» ed «empirismo». Mentre da un canto «limita» l'«empirismo», riconoscendo la «razionalità» dell'«oggetto» della conoscenza, d'altro canto il filosofo di Koenisberg «limita» ancor più, anzi trasfigura radicalmente l'«apriorismo». L'obbiettivo principale di Kant (quello da cui prende il titolo la sua opera più famosa) è la «critica del razionalismo metafisico» dell'«apriorismo». Alla base di tale critica sta l'idea — che contiene l'essenziale della «rivoluzione» moderna relativamente alla concezione della conoscenza — che l'elemento «razionale» della conoscenza (il «necessario» e l'«universale») non abbia alcun riferimento ad una «*intrinseca o costitutiva intelligibilità dello stesso reale*», ma non esprima se non una «*pura esigenza interiore ideale del soggetto o dell'io pensante*». È l'estrema forma del «distacco» innaturale e affatto illusorio, come si è visto, del «soggetto», quasi «puro potere di pensiero» o «pura potenza conoscitiva», dall'«esser dato» della «conoscenza reale» e di «ciò onde c'è conoscenza», l'estrema forma dell'assurdo «isolamento» del «pensare» dalla effettiva e assolutamente immediata e fondamentale «relazione conoscitiva reale» onde c'è «pensiero». L'«io» che così ci si «rappresenta» non è che un astratto ed immaginario «presupposto» della conoscenza, che non può certo essere identificato con l'*effettivo* «soggetto della conoscenza»: il quale non si può se non illusoriamente «anticipare» alla immediata realtà della conoscenza e di ciò onde c'è conoscenza. Non che «*uscire*» da quel fantastico o ideale «soggetto» della «rivoluzione copernicana», in esso è piuttosto *impossibile* «*entrare*» se non con l'immaginazione. L'immaginaria «impossibilità di uscire» da tale «soggetto», e dal mondo «ideale» o «fenomenico» in cui esso sarebbe «chiuso» come in un mondo che si ridurrebbe alla sua stessa «costruzione» — organizzazione *a priori* o soggettiva degli elementi per sè ciechi della esperienza sensibile in virtù e in base alle «forme» esprimenti semplici «esigenze o necessità interne» della «funzione rappresentativa» del «soggetto» —, l'immaginaria «impossibilità» di «passare» ad una «oggettività» — la «realtà intelligibile dell'essere» —, che costituisce, invece, il fermo e solido *terreno su cui si è già* in quanto c'è conoscenza e «soggetto di conoscenza», tale immaginaria «im-

possibilità » è tutta la sostanza della kantiana « impossibilità della Metafisica ». La quale equivarrebbe alla impossibilità della stessa filosofia e alla contraddittoria svalutazione assoluta della conoscenza *ut sic!*

Nella dottrina di Kant, del resto, la negazione della possibilità della Metafisica è, si è visto, seco stesso ripugnante, in quanto è fondata, tale negazione medesima, sulla opposizione, essenzialmente « metafisica », di « fenomeno » e « noumeno ». Peraltro, è impossibile separare la contraddizione in discorso dalla sostanza e dal significato e valore essenziale della dottrina di Kant: questa sta o cade con quella.

In ciò è il segno che la « incoerenza » della primitiva posizione, all'inizio del pensiero moderno, del problema della origine e del valore della conoscenza — l'incoerenza cui mira ad eliminare, appunto, la « rivoluzione copernicana » — non è superata dalla dottrina kantiana. La detta contraddizione esprime precisamente il permanere nel punto di vista del Kant di quella « incoerenza ».

Il Kant, invero, se da una parte pone l'idea del « nuovo » principio della « oggettività », e così inizia la famosa « rivoluzione », d'altra parte, in quanto non abbandona il « dato » dell'« empirismo », non lascia del tutto il « vecchio » principio della « oggettività », perchè non recide ogni attacco della « oggettività » col « reale ». Rimane così al bivio, oscillante fra le due « oggettività »: anzi, propriamente, le assume entrambe, facendo corrispondere all'una, alla « nuova », il « fenomeno », all'altra, alla « vecchia », il « noumeno ». Conservando la vecchia accanto alla nuova, non può però evitare di porre quella « fuori » di questa, come « trascendente » rispetto alla « immanenza » di questa. La « rivoluzione » Kantiana si riduce, perciò, a « *limitare* » la conoscenza. Ma il Kant rinunzia alla « *trasformazione radicale* » del concetto stesso di « conoscenza », con cui pure sta o cade la coerenza di quella « rivoluzione » con se medesima.

Il Kant non si avvede, pertanto, che l'instaurazione del « nuovo » principio della « oggettività » importa non già la negazione della « possibilità » soltanto della Metafisica — se questa è la filosofia fondata su quel principio della « oggettività » che la « rivoluzione copernicana » è intesa a negare nel principio « nuovo » —, bensì la negazione dello stesso « oggetto » di tale Metafisica: la « realtà intelligibile dell'essere ».

La « rivoluzione copernicana » non può essere semplice « limitazione » della conoscenza, negazione della possibilità di attingere il « noumeno », e quindi affermazione — contraddittoria! — di questo.

Se dev'essere l'instaurazione di un «nuovo» principio della «oggettività», non può non importare l'*assoluta svalutazione* di quel significato del «dato», che rende inevitabile, benchè contraddittoria, la opposizione di «fenomeno» e «noumeno» nella concezione kantiana. La contraddizione, inseparabile dalla dottrina di Kant, incomincia in questa fino da quella costituzione «sintetica» dell'«oggetto» come risultante dal «concorso» di «dato» e «*a priori*» (attività del «soggetto»), che nel pensiero kantiano esprime la conciliazione di «apriorismo» ed «empirismo»: «sinteticità» dell'«oggetto», che in questo senso che ha nella dottrina kantiana contiene già quella «*contaminazione*» delle due «oggettività» incompatibili, che è insieme la base e la sostanza logica della opposizione di «fenomeno» e «noumeno». Grazie a quella «contaminazione» e alla contraddizione in cui essa si risolve, il Kant non rinunzia del tutto alla «conoscenza». Ma nella contraddizione non si può restare. O rinunziare al «dato», o rinunziare alla «rivoluzione copernicana».

Il «nuovo» principio portato da questa richiede la rigorosa e totale «risoluzione» dell'«oggetto» del pensiero in un «*posto*» *dal pensiero* stesso: è il principio dell'«idealismo» moderno. O accettare questo principio con tutte le sue conseguenze, o rinunziare alla «rivoluzione copernicana», anzi al punto di vista medesimo della moderna «critica della conoscenza».

O rinunziare a questo punto di vista, riconoscendo la immediatezza e fondamentalità assoluta della conoscenza reale e di ciò che è «dato» nell'«esser dato» di questa — riconoscendo, cioè, la «priorità della conoscenza» —, o accettare il «nuovo» problema della filosofia: quello di «risolvere» *assolutamente* il «dato» in un «*costruito*», anzi in una «*pura costruzione*».

Un simile compito della filosofia non poteva non apparire da principio come quello di una «nuova Metafisica»: la «metafisica del Soggetto» (dell'«io» o del «pensare»). La «risoluzione» del «dato» in un «costruito» sembra implicare, anzi ridursi ad una «metafisica del *costruire* o del *processo costruttivo*». Ma non è chi non veda l'intima contraddizione di tale posizione del problema dell'«idealismo»: il «processo costruttivo» o la «costruzione», e quindi il «principio» di essa, è un «*presupposto*» (anzi «l'*assoluto presupposto*») della *immediata e fondamentale realtà in atto* della conoscenza e dell'«oggetto onde c'è conoscenza»; sicchè il compito di una «teoria del costruire o del processo costruttivo della oggettività» (conoscenza), quale diventa il compito della filosofia, non può non risolversi immanentemente nella pretesa, non meno

illusoria che assurda, di *trascendere a parte ante* l'« attualità » (da non intendersi — si badi! — in senso temporale) della conoscenza e la concretezza e necessità intrinseca dell'« oggetto » onde c'è attualità di conoscenza, per « assistere » alla « nascita » della conoscenza stessa dall'« atto costruttivo » di un « io » o di un « pensare » che, dovendo essere un « presupposto » della conoscenza, non può evidentemente essere identificato col concreto « soggetto della conoscenza » e col concreto « pensiero ». Con la « metafisica della conoscenza come costruzione dell'io o del pensare » (che subentra alla « critica della conoscenza ») la filosofia si sforza inconsapevolmente — del resto, invano! — di chiudersi completamente, abbandonando del tutto ogni « concreto e necessario fondamento conoscitivo » della filosofia, in quel « puramente ideale e illusorio » a cui si riduce la rappresentazione « aprioristica » di « un pensare di qua dal conoscere». L'« idealismo » in questa posizione è l'assunto di una Metafisica che, in quanto dev'essere conoscenza, dev'essere fondata sulla realtà della conoscenza, alla quale, invece, essa si sottrae (come non si può, certo, se non idealmente e in astratto) col suo stesso assunto di « teoria del processo costruttivo da cui deve nascere la conoscenza »! Si ritorna, come si vede, o piuttosto si rimane nella illusione iniziale del punto di vista « critico » moderno.

Il compito della « metafisica della conoscenza come costruzione del Soggetto » si rivela, pertanto, attraverso il suo stesso processo di attuazione, come seco stesso ripugnante anche dal punto di vista medesimo, « interno », del « principio idealistico » a cui dovrebbe rispondere. Tale principio è quello della rigorosa e assoluta eliminazione di ogni « dato » (in qualsivoglia forma o senso) e quindi di ogni « presupposto » del pensiero. Ciò è in contrasto insanabile con lo stesso assunto — a cui si riduce il problema del primo momento dell'« idealismo » moderno — di « mediare » o « spiegare » (« fondare » in un « Pensare » che sia un « assoluto porre ») il « pensiero attuale », cioè, poi, la concreta realtà della conoscenza o del « conoscere ». Non si vede, invero, in qual modo possa qualsivoglia forma dell'« idealismo » sfuggire a tale intimo e radicale contrasto con il suo stesso principio: non si vede, infatti, come possa concretarsi o attuarsi (benchè contraddittoriamente) il « principio idealistico » — se pur non debba l'« idealismo » stesso accettare di risolversi in un puro « solipsismo » — indipendentemente da una « metafisica dell'Io o del Pensare ». Ma, *se questa è, dunque, inevitabile, essa è al tempo stesso inaccettabile, in base al principio medesimo dell'« idealismo »*.

La consapevolezza di ciò — sempre più viva e distinta nel pro-

cesso ulteriore, e specialmente nella estrema forma dello sviluppo dell'« idealismo », a cui si spinge il pensiero italiano contemporaneo — costituisce la « *crisi* » immanente al processo medesimo di concretamento o attuazione del « principio idealistico » in cui sbocca la « moderna istanza critica ».

In questo senso il processo dell'« idealismo moderno » — e quindi della « rivoluzione » critica — si risolve fondamentalmente in un processo di « *autocritica* ».

Il primo momento dell'« idealismo » s'inizia, come è noto, con la « dottrina della scienza » del Fichte. Il quale si propose di attuare rigorosamente il principio che « nulla esiste se non come posto dal pensiero ». Da tale principio per lui consegue che, sebbene il « soggetto » o l'« io » conosca il mondo (la « realtà ») come un « opposto » ad esso (come « *non io* », dice il Fichte), bisogna tuttavia ammettere — senza altra ragione se non che ciò è richiesto dal « principio idealistico »! — che quell'« *io* » al quale « è opposto » il « *non io* », che, cioè, il soggetto « empirico », per cui la realtà, il mondo è un « dato », abbia le sue radici in un « Io assoluto » (o « Io infinito »), il quale non abbia *nulla opposto a sè*, ma « *ponga* » esso la stessa « *opposizione* » del « *non io* » all'« *io* » (l'opposizione fra il « dato » e la coscienza del soggetto « empirico »). Bisogna ammettere inizialmente, immediatamente, come l'assoluto « presupposto » della conoscenza, un « *atto* o *agire assoluto* (creativo) » — l'« *atto* » in cui consiste l'« Io puro » — con cui noi stessi « creiamo e opponiamo » a noi stessi quella « realtà » che ci appare « opposta » alla nostra « coscienza » (ossia, che ci si presenta come « data »). Di questa « *azione assoluta* », onde l'« Io » limita se stesso (ossia oppone a sè come « io empirico » il « non io »), non abbiamo coscienza; ma dobbiamo ammettere (« presupporre ») questa « autolimitazione inconscia dell'Io »... in base all'esigenza della affermazione del punto di vista idealistico. Tale « autolimitazione inconscia dell'Io » dovrebbe rendere ragione del contenuto oggettivo della coscienza (della realtà della conoscenza)!

Quell'« azione assoluta », che deve spiegare la realtà e la sua opposizione alla coscienza, essendo « inconsapevole », rimane propriamente « esterna » (« trascendente ») al « soggetto » e al « pensiero »: l'« idealismo » col Fichte rimane *di qua* dal suo stesso assunto fondamentale.

L'instaurazione del « principio idealistico » richiede, secondo lo Hegel, che si muova filosoficamente, non, come fa il Fichte, dalla

« coscienza » — come « io » o soggetto a cui è opposto l'« oggetto » — bensì dall'« idea » o « sostanza razionale » tanto della « realtà » quanto del « pensiero ». Lo Hegel, come già lo Schelling, si sforza principalmente di correggere e superare il « soggettivismo » del Fichte (e di Kant), cercando di far valere il « principio idealistico » non già come la *negazione*, assurda, ma anzi come la più completa e coerente *instaurazione* della « *oggettività* ». Egli afferma, pertanto, idealisticamente, che « il reale è nient'altro che pensiero »: ma per lui ciò non si deve intendere nel senso che l'« oggetto » debba essere spiegato in funzione di un « agire » dello stesso « io », e quindi risolto in un « puro fenomeno soggettivo vuoto di contenuto oggettivo », bensì deve significare che il « reale » è « *in sè* » quello stesso « pensiero » che acquista coscienza « di sè » nel *nostro* pensare, come « contenuto necessario » di esso. La filosofia deve soprattutto superare, per lo Hegel, quel punto di vista inferiore e illusorio per cui si confonde il « pensiero » con l'« io » (cioè, con la « soggettività » astrattamente separata dall'« oggettivo », senza di cui quella sarebbe « vuota » o non sarebbe che nulla). Per lo Hegel, invece, la « coscienza », l'« io » non ha valore di « pensiero » se non in quanto superando ogni proprio contenuto « particolare » e « soggettivo », si sollevi fino a diventare la stessa « consapevolezza » dell'« *Idea* » come di quel « pensiero assoluto » che costituisce la medesima « sostanza (razionale) » di essa « coscienza » e del « reale ». Nell'« Idea » non vi è « opposizione » fra « oggetto » (o « essere ») e « soggetto » (o « pensiero »): che si distinguono e si oppongono soltanto come « momenti » del « processo di realizzazione » (« dialettica » o « movimento di autoattuazione ») dell'« Idea », ma per riconoscersi, infine, « identici », allorchè l'« Idea » giunge alla piena « coscienza di se stessa » (« autocoscienza »). Poichè l'« Idea », per « attuarsi », ossia per realizzare il proprio « contenuto razionale », che la costituisce come « *Logos* » o « idea *in sè* », pura idea, deve, secondo la concezione (come si vede, affatto « aprioristica ») dello Hegel, « porsi » come « *esterna* a se stessa », diventare « idea *per sè* » o « *natura* », per giungere a farsi « *interna a se stessa* », realizzandosi assolutamente come « idea in sè e per sè », ossia come « *autocoscienza* » o « *spirito* ».

Il « pensiero » che, dunque, costituisce la « essenza » e la « sostanza » sì dell'« oggetto » che del « soggetto », la realtà e verità sì dell'« essere » che del « pensare », per lo Hegel non è lo stesso « *atto* » del *nostro* pensare, ma il suo « *contenuto necessario* ». Ora è vero che, secondo lo Hegel, per rendersi conto di questo « contenuto razionale » o « pensiero puro », non si tratta di andare « al di là » della coscienza,

ma soltanto di ritrovare la «*necessità*» nel contenuto del «nostro» pensare (ciò che si pensa «con necessità» è appunto ciò che vi è di «reale» sì nell'«essere» che nel «pensiero»). Ma è chiaro che o questa «necessità» non ha altro «fondamento» che l'«atto» stesso dell'«io», della «coscienza», e allora si ritorna al «soggettivismo» (il «reale» come pura «rappresentazione» dell'«io», senza contenuto «oggettivo») o, affinchè sia superato il «soggettivismo», quella «necessità» deve esprimere appunto l'«*oggettività*» di quel «pensiero» che è lo stesso «reale»: ossia, deve significare che questo «pensiero» non è il «nostro pensare», ma l'«*esistenza oggettiva*» (l'«essere in sè») del «*Pensiero*» come «*infinita potenza razionale*» o «Ragione assoluta» che «si manifesta» nelle «cose» e che nel «nostro pensare» (come «contenuto necessario» di questo) «si riconosce».

Il «pensiero» dello Hegel non è meno «metafisico» nè meno «trascendente» dell'«Io» del Fichte. Se nella dottrina del Fichte il concreto «soggetto della conoscenza» non può dimostrare di avere in sè il «principio» di quell'«azione creativa» («Io puro») che deve spiegare o fondare la realtà o l'«oggetto» della conoscenza, nel sistema dello Hegel il «Pensiero», che per lui è la stessa «realtà», prima di essere «spirito o coscienza di sè», è «pensiero in sè» (pura idea o essenza oggettiva del pensiero) e «pensiero per sè» (natura); sicchè in questo sistema rimane una insuperata e insuperabile opposizione e dualità fra il pensiero che è «idea» e «natura» (cioè «contenuto della realtà») e il pensiero che è «coscienza e autocoscienza» ossia «spirito»: il quale non può dimostrare, quindi, la «identità» di quel «pensiero» che è la sostanza del «reale» con quello che in esso (nello «spirito») si attua come «autocoscienza».

Il problema del secondo momento, più consapevole e rigoroso, dell'«idealismo», è costituito dall'esigenza di *attuare nello stesso concetto del «pensiero» l'assoluta «immanenza» richiesta dal «principio idealistico»*. Lo sforzo della nuova affermazione dell'«idealismo» — che vien dopo un tentativo di ripresa del motivo dell'«empirismo», cioè dopo il «positivismo» — è diretto appunto al superamento della «trascendenza» di quel «pensiero» o «soggetto» a cui si guarda nel primo momento del processo dell'«idealismo», e perciò contro quella «metafisica dell'Io o del Pensare» a cui si riduce la prima forma, ricca di «costruzioni» fantastiche e pseudo-mistiche, dell'«idealismo».

Se non che, superare tale «metafisica» è possibile unicamente a condizione di riconoscere la illusorietà di quel «puro pensare» o

di quel « processo costruttivo dell'oggetto » (della conoscenza), che costituisce appunto il presupposto e l'oggetto (immaginario) di tale « metafisica »: a condizione, cioè, di riconoscere nel suo pieno e genuino significato e valore, al disopra di ogni fraintendimento, la « priorità della conoscenza », ossia l'« esser dato », immediato e fondamentale, di « ciò onde c'è conoscenza ».

Se ed in quanto si superi il contradditorio concetto (o presunto concetto) « metafisico » dell'« Io o Pensiero » — contrastante con la stessa costitutiva « istanza immanentistica » del « principio idealistico » — l'« idealismo », come tale, svanisce.

E, d'altra parte, lo sviluppo ultimo del concetto e del principio dell'« idealismo » ha come risultato essenziale di porre in evidenza precisamente la *uguale impossibilità* — evidentemente contradditoria — tanto di *evitare* quanto di *accettare*, *tenendo fermo al « principio idealistico »* inteso con assoluto rigore, la « metafisica del pensiero o del soggetto ».

L'estrema forma dell'« idealismo », legata al nome del Gentile, deriva dall'esigenza di portare a compimento la radicale « trasformazione del concetto della conoscenza » richiesta dalla piena e coerente attuazione della « rivoluzione copernicana ». L'« idealismo », per essere « assoluto », radicale, deve giungere a concepire la « conoscenza » come « *assoluta* o *pura costruzione* »: deve, perciò, consistere nella negazione di ogni forma di « dato » che comunque preceda o condizioni o trascenda in qualsiasi modo o senso il *puro* « atto costruttivo del pensiero » (il *pensare consapevole* o l'« autocoscienza »). Per l'idealismo del Fichte il pensiero consapevole è « condizionato » dall'« atto inconscio » con cui l'« Io » (il *potere infinito* del Soggetto) crea o pone l'« oggetto » (il « non io »), limitando se stesso; per l'idealismo dello Hegel l'« autocoscienza » (lo « spirito ») è « condizionato » dall'« esistenza esterna dell'idea » (« natura ») e dall'« essere in sè dell'idea » (« logos »). Invece, affinchè l'« idealismo » sia veramente radicale, assoluto, bisogna *ridurre interamente ogni « esse » a puro « concipi »* (ogni « essere » ad un puro « esser pensato »): bisogna negare o togliere assolutamente ogni « dato » come tale.

Certo, l'« idealismo » non si può spingere fino alla totale eliminazione dell'« oggetto » del pensiero, che equivarrebbe alla (assurda) soppressione dello stesso pensiero, il quale è legato a « ciò » che pensa, e non può esser pensato che come pensiero « di qualche cosa ». Negare o escludere interamente il « dato » non può significare, pertanto, se non togliere o negare all'« oggetto » ogni e qualsiasi « esistenza e realtà *trascendente* l'*atto* del pensiero che la pensa ». La trasforma-

zione del concetto del « conoscere », dalla cui piena e rigorosa attuazione si fa così dipendere l'estremo « inveramento » dell'« idealismo », consiste perciò nella pretesa che « niente sia propriamente conosciuto nella conoscenza, fuorchè la pura attività del pensiero »: il quale, dunque, secondo questo estremo « idealismo », *pensando l'oggetto*, qualunque oggetto, *unicamente « attua o realizza se stesso* come pensiero » (come « *puro pensare* »). La piena attuazione del principio dell'« idealismo » richiede, in altri termini, che il pensiero sia concepito come « *puro fare* o *creare* », come « agire assolutamente *libero* », cioè come « *non condizionato da nessun fondamento conoscitivo* ». La « conoscenza » deve esprimere soltanto il puro « atto onde il pensare, ponendosi o determinandosi come pensiero o idea della realtà e della verità (di ogni realtà e verità, sia naturale che umana o storica, sia empirica che metafisica) ne *ponga* l'essere, ossia appunto *crei* la realtà e la verità (una realtà e una verità, perciò, puramente *ideali*, un *essere* non consistente che nell'*essere pensato*) ».

Per un verso, dunque, si compie o piuttosto si richiede la negazione totale o *eliminazione* del « *conosciuto* » come tale: in quanto, per negare ogni « dato », si toglie appunto ogni realtà e verità (che non si riduca all'« esser pensato ») all'« oggetto » (a tutto ciò che è o può essere oggetto) della conoscenza. Ma tale negazione non può evidentemente essere estesa fino alla negazione anche di quella realtà e verità dell'« oggetto » che consiste nel suo « apparire » o appunto nel suo « esser pensato ». Negare il « dato » o l'« oggetto » anche in questo senso sarebbe lo stesso che togliere addirittura il pensiero, il cui esistere come pensiero è inseparabile dal « pensar qualche cosa ». Perciò per l'« idealismo » il problema di *togliere* radicalmente l'« *esser dato* » *di* « *qualche cosa* » non può non coincidere esattamente con quello di concepire il « conoscere » come « assoluta *attività creatrice* dell'*oggetto* conoscendo il quale il pensiero *si realizza* appunto quale pensiero ».

L'« idealismo » si ridurrebbe a un assoluto « nullismo », si risolverebbe e svanirebbe del tutto in una « *pura negazione* », del resto concretamente impossibile, se si fermasse al solo « momento negativo », al momento, cioè, della « negazione della realtà e verità ontologica dell'oggetto » — o, secondo il linguaggio idealistico, al momento della « negazione della natura » —, se, cioè, non procedesse ad un « momento positivo ». Questo è precisamente il momento della « affermazione della *assoluta realtà e verità del pensiero o dello spirito* »: la posizione del « *puro pensare* » *come* « *incondizionato principio creativo* » di ogni realtà e verità. È il « *momento metafisico* »,

con cui sta o cade, come si vede, l'*esserci di una «positività» nella concezione idealistica*.

D'altra parte, non bisogna dimenticare o lasciarsi sfuggire che il momento caratteristico e decisivo, il momento originariamente ed essenzialmente costitutivo dell'«idealismo» (in questa sua forma assoluta) consiste nell'*escludere in maniera radicale che «esser vero e reale» possa significare altro se non «esser pensato»*. Sicchè è chiaro che l'«*attività creativa*» del «conoscere», mediante il cui concetto è possibile passare dal primo al secondo momento dell'«idealismo», non può significare «idealisticamente» appunto «*qualche cosa*» (come una «assoluta potenza») nè «*qualcuno*» (un «Soggetto» con attributi più o meno teologici) che «sia o esista *assolutamente*», cioè, la cui realtà e verità «*trascenda*», come «assoluta in quanto *condizionante*», quella consistente nell'«esser pensato», che è l'unico modo di «esser vero e reale» consentito dalla «logica dell'idealismo».

Se l'esigenza «gnoseologica» della «assoluta immanenza» richiede la radicale riduzione di ogni «*esse*» a «*concipi*», la stessa *totale* negazione (riduzione al «nulla») del «*contenuto ontologico*» dell'«oggettivo» della conoscenza richiede, d'altra parte, una «realizzazione *metafisica*» del «pensare» o dell'«atto del pensiero» (in cui non si può non concepire adunata tutta la realtà sottratta all'oggetto). Il «momento metafisico» non può evitarsi, per quanto si assottigli o si contragga nella indeterminazione della «*creatività del conoscere*». Ma nessuna, per quanto contratta o indeterminata, «*assolutezza metafisica*», d'altra parte, è consentita dall'esigenza «gnoseologica» dell'«idealismo».

L'«immanenza», nella cui richiesta consiste il «principio idealistico», si rivela *seco stesso ripugnante*, e pertanto *inattuabile*.

Ma la *critica della «metafisica del Soggetto»*, onde si mira ad attuare un «idealismo» veramente «assoluto», conduce, così, d'altra parte, ad una «*immanenza*» *ben diversa*, nella quale si risolve quella — contraddittoria perchè illusoria (impossibilità di uscire dalla pura soggettività) — dell'«idealismo». Se la «*creatività*» del conoscere non può essere — proprio in base al principio medesimo dell'«idealismo»! — un «Soggetto assoluto» o comunque un «*fondamento o principio metafisico*» del conoscere, essa si risolve — e si dissolve — nella stessa «*attualità*» (nell'«*essere in atto*») *della «conoscenza»*.

Uscendo, allora, da quella *illusoria «pura soggettività»* — dalla quale, invero, non si può non esser «fuori» in quanto c'è «*conoscenza*» e dunque «*conosciuto*» —, si ritrova così l'*immediatezza e*

fondamentalità assoluta della « conoscenza reale » e la concreta « immanenza » *nell'*« esser dato » della conoscenza *dell'*« esser dato » dell'« oggetto » (perciò reale e intelligibile) *onde c'è conoscenza.*

Il « pensiero » nel quale, come pura « idealità » e « soggettività », sembrava dal punto di vista dell'« idealismo », *risolversi* e *annullarsi* la « realtà intelligibile dell'oggetto », essendo, in concreto, *la stessa conoscenza*, è, invece, la « *manifestazione e garanzia in atto* » di quella « realtà intelligibile ». Si ritrova il *concreto* e *necessario* « punto di partenza » e « fondamento » della « filosofia ». Si può, così, riprendere, con più ricca e concreta consapevolezza, il *filo d'oro* della tradizione filosofica o della « *philosophia perennis* » (1).

Lo sviluppo ultimo e più rigoroso dell'« idealismo » coincide con lo « *svanire* » *dell'*« *idealismo* » stesso *come tale.*

(1) Il senso e il modo di tale « ripresa » costituiscono l'oggetto di due altri scritti (« *Le due vie* » e « *Morale e Metafisica* »), a cui l'autore attende da tempo. In tali lavori sarà più ampiamente e adeguatamente chiarita e svolta, nei suoi fondamenti sia teorici che storici, la « critica radicale » della *opposizione* del « moderno » all'« antico » *principio della filosofia,* di cui qui sono sinteticamente poste le *linee essenziali.*



APPENDICE

Abbiamo ritenuto opportuno dare in questa appendice la traduzione in lingua italiana degli scritti in lingua tedesca ed inglese. *(N. d. R.)*

ERICH PRZYWARA S. J.

LO HEGELIANISMO IN GERMANIA

La posizione spirituale di Hegel nella Germania è determinata dall'intreccio di tre momenti: in primo luogo la sua posizione nella storia dei problemi della filosofia moderna specialmente da Kant in poi; in secondo luogo la sua posizione nell'insieme del Romanticismo; in terzo luogo la sua posizione nella problematica del Protestantesimo. Tutti e tre i momenti celebrano oggi la loro rinascita. Si tratta di un nuovo Kant, in contrasto col kantismo sino qui in voga della scuola di Marburg e di Baden; si tratta del compimento del Romanticismo nelle odierne battaglie spirituali. Si tratta di un nuovo periodo nello sviluppo della Riforma. Ciò che è difficile però, nell'epoca di Hegel come oggi, è che i tre momenti si lasciano difficilmente separare del tutto l'uno dall'altro. Da un lato non è possibile intendere l'aspetto filosofico di queste battaglie spirituali, se non si conosce la loro profonda base teologica. D'altra parte l'aspetto teologico è in essi filosofia mascherata.

I.

Nella grande opera di Richard Groner (il capo della presente rinascita hegeliana): *Da Kant a Hegel* (Tübingen 1921-24) Hegel viene presentato come il vero compimento di *Kant* (1) Ma anche lo stesso Hegel intende la sua filosofia (nelle *Lezioni di Storia della filosofia*) come il coronamento di ciò che si è costruito da Descartes in poi: la filosofia della « pura interiorità dello spirito ». Soltanto egli fa qui a Kant un'acuta critica. Vede in lui una limitazione inammissibile all'« intelletto » ed in questo al « conoscere umano », mentre una vera filosofia mira alla ragione come al luogo delle pure idee sopra umane e sopramondane.

In ciò si esprime ottimamente la doppia guisa del rapporto di Hegel con Kant, quale si manifesta più chiaramente nella vita spirituale odierna della Germania. Tanto Kant che Hegel hanno

(1) Cfr.: dell'autore E. Przywara, *Ringen der Gegenwart* (Augsburg, 1929), II, 930 ss.

un duplice volto. In Kant vive una volta il Kant « critico », che fissa limiti e toglie visuali. È il Kant, come lo ha presentato oggi Martin o Heidegger: dei limiti di una conoscenza umana ristretta al sensibile. È altresì il Kant, come lo usano, col protestantesimo odierno dell'indirizzo di Karl Barth ed Emil Brunner, anche circoli anteriori come Werner Elert, quale « philosophia preambula » del luteranismo: la ragione, che, in forza del peccato originale incancellabile, tende all'autonomia ed è colpita dal giudizio del Deus irae, in ciò che il Deus misericordiae diventa il suo solo principio effettivo. D'altronde però il Kant « critico » compie la sua critica secondo determinati punti di vista. Non soltanto sorge una tavola delle categorie, ma questa tavola delle categorie è infine indipendente dal conoscere umano. Guadagniamo il Kant, quale lo ha elaborato oggi nelle ultime conseguenze Eugenio Herrigel: il Kant delle forme eterne, che affiorano nel mundus sensibilis per manifestarsi chiaramente nel mundus intelligibilis. È il Kant « sistematico » di un sistema delle forme pure (non di un mondo di contenuti) (1).

Questo doppio Kant si compie nel doppio Hegel. Richard Kroner ha ragione, quando vede lo sviluppo di Hegel decisivo nelle sue polemiche con Fichte e Schelling (*Differenza del sistema fichtiano e schellinghiano*). Ma proprio qui v'è particolarmente un Hegel « critico », il quale oppone al « dommatismo » di sistemi assoluti la invalicabile problematica interna del giudizio, in modo da rendere possibile mediante la sua forma generale di una separazione (di *A* e *B*) e di una relazione (tra *A* e *B*) tanto il giudizio affermativo come quello negativo. Si pone così la base di Hegel, che vuol « relativizzare » tutti i sistemi assoluti a parti di un movimento di pensiero che riempie il tempo. È lo Hegel, il quale ha fondato nella filosofia il metodo della scienza spirituale, che si differenziò ulteriormente in Wilhelm Dilthey come metodo dei tipi, in Georg Simmel come metodo dell'aporetica della posizione dei problemi. Finalmente nei saggi di Franz Kroner è divenuta una vera scienza: la « sistematologia », che esamina le leggi, secondo le quali sistemi filosofici si sviluppano l'uno dall'altro, si costruiscono e passano. A questo Hegel « critico » o « dinamico » si oppone però lo Hegel « sistematico » (di epoca posteriore), il quale rinchiude la vivacità della continua evoluzione filosofica in una formula rigida. È lo Hegel che è divenuto caricatura: nello svigorimento dell'essere concreto e della storia concreta nell'astrattezza delle formule che si ripetono eternamente.

(1) Cfr.: perciò dell'autore E. Przywa a, *Kant heute*, München, 1930.

Il mondo in apparenza selvaggiamente dinamico dello Hegel critico e dinamico, che non riconosce inutilmente Eraclito come suo padre, si irrigidisce improvvisamente nella statica di un sistema sempre ripetentesi. Anzi Hegel deve fare nella conseguenziarietà sgomentante di un tale schema il tentativo comico di imporre un alt alla storia dopo di sè, poichè con la *Filosofia dello spirito* è raggiunto il culmine dello sviluppo. Si potrà dire che questo Hegel è definitivamente sepolto. Richard Kroner, che lo segue ancora nel modo più dichiarato, volendolo intendere nella sua opera *Da Kant a Hegel* come un Tommaso d'Aquino superiore, cioè come la sintesi superiore di medioevo e modernità, perfino Richard Kroner tenta nella sua opera sistematica *L'autorealizzazione dello spirito* (Leipzig, 1929), una resurrezione dello Hegel sistematico solo del tutto remota. Abbandona praticamente la ternarietà. Riconosce solamente un vago tessuto ideale delle categorie fondamentali della civiltà, che si realizza con un valore sopra temporale liberamente dentro al tempo.

Così il risultato è che lo Hegel sistematico dell'idealismo tedesco è tramontato (col tramonto generale dell'idealismo tedesco). Ma lo Hegel critico-dinamico domina gli spiriti. La vecchia « infinità dello spirito nell'uomo » è certamente scomparsa. Essa però ha dato luogo ad una più pericolosa divinizzazione dell'uomo, quale domina il presente nel modo più incisivo nella filosofia di Martino Heidegger. È infinita come « intensità infinita » dell'uomo, il quale non vuol essere che « finito », il quale realisticamente ed orgogliosamente « si pone nel nulla », il quale si sa e si vuole l'uomo dell'« ansia », della « morte », della « cura » incalzante, ma appunto perciò destinato « nel mondo », a « curarlo ». Con altre parole: il capovolgimento dinamico di Hegel è smascherato nell'inquietudine incalzante del mondo finito. Non è più perciò che l'uomo si pensi « luminosamente divino ». Ma si rinchiude nella sua finitezza contro Dio. Vuole come suo Dio una finitezza frammentata, non rischiarata. Il dinamismo di Hegel è trasportato dalla pianura dell'idealismo in un realismo escatologico. Il suo segreto aristotelismo (dell'Aristotele non cristianizzato) è con ciò venuto alla luce (Heidegger difatti si ritiene anche il vero interprete di Aristotele), cioè l'aristotelismo del movimento circolare rinchiuso in se stesso del mondo della realtà (della κυκλοφορία *Coel.* II, 3; 286, *A*, 8 ss.). Il nuovo Kant « critico » e questo Hegel « realistico » si uniscono quindi in un unico nuovo realismo, il quale annuncia una nuova « libertà dell'uomo », non più la libertà ideale, alla quale Schiller cantava i suoi inni, ma la libertà che è accennata nella marcia del socialismo: « Svegliatevi, dannati di questa

terra... ». È la libertà dell'uomo, il quale si rannicchia in un mondo non rischiarato, il quale protesta nel nome di un « vero realismo » contro « idealismi religiosi ». È una « dichiarazione permanente » del senso di decadenza europea. Ma non è stanchezza, bensì ribellione orgogliosa e feroce.

II.

Ciò porta immediatamente al secondo momento che è importante per Hegel: il *Romanticismo*. Il doppio volto di Hegel si complica, poichè vi viene implicato pure il doppio volto del romanticismo. Il romanticismo si sentì nella sua posizione fondamentale l'antipode dell'illusionismo. Se l'illusionismo si intese nell'indirizzo del pensiero formale come pensiero creativamente « illuminante », il romanticismo si fonda per la teoria della conoscenza nel « cogito ergo sum » di Baader, cioè in un pensiero inteso e svolto con passività mistica. Se l'illusionismo mirò ad una crescente limitazione dell'infinità ondeggiante in un ordine rischiarato, dalle tenebre di una vita incosciente al progresso della chiarezza dello spirito, questa chiarezza del progresso è per il romanticismo « chiarezza sfacciata », la quale elimina in preoccupazione filistea il mistero dell'infinità della « sacra notte ». Se l'illuminismo vide il suo ideale di umanità nello Stato del contratto nazionale e nell'invisibilità di una « società degli spiriti liberi » al di là dei confini delle nazioni, il romanticismo accentuò l'incremento organico del popolo, il legame dello spirito nel sangue, la pluralità ondeggiante delle nazioni sofferenti. Se l'illusionismo infine si concentrò nell'individualismo dell'interiorità, sorse nuovamente nel romanticismo con forza impulsiva il senso per una Chiesa quale comunione visibile del Corpo di Cristo.

Già Kant era caratteristicamente posto in questo dilemma. Il Kant « sistematico » è certo interamente figlio dell'illuminismo. Ma il Kant « critico » è appunto critico della fede ingenua dell'illuminismo nell'onnipotenza dello spirito umano, sì da giungere a scuotere nel principio il suo ottimismo puerile (nella dottrina del « male radicale »). Questa posizione intermedia è però pienamente la posizione di Hegel. Se si osserva lo Hegel « sistematico » e « statico » della pura dialettica dello spirito, si dovrà dar ragione a Richard Kroner, il quale presenta lo sviluppo da Kant a Hegel in modo che il romanticismo serve per Hegel ed in Hegel solo allo scopo di un illuminismo raffinato. È senza dubbio lo Hegel degli schematismi ideali, astratti, lo Hegel del pathos dell'« interiorità dello spirito

libero », lo Hegel del progresso originario continuo sino al Paradiso terrestre del « sapere assoluto ». Ma d'altra parte hanno interamente ragione Alfredo Bäumler e Manfredo Schröter, se fanno osservare, quanto il vero romanticismo sentì Hegel come il « suo » filosofo: nella distruzione del « dommatismo » nazionalistico dell'illuminismo, nel senso aperto per l'intima contraddittorietà ed infinità di ciò che è vivo. Hegel stesso ha riguardato Eraclito come il « suo » filosofo. L'« oscuro » è senza dubbio l'avo del romanticismo. Ma decisivamente si dimostra nel comune senso per ciò che è storico (in contrasto all'« idea pura ») e per un ultimo mistero di ciò che è storico (in contrasto alla storia della superficie dei dati di fatti od una causalità puramente naturale). Essendo nel pensiero di Hegel la « filosofia della storia » il centro ed essendo tale che non soltanto comprende la storia da Cristo come suo principio, ma vede ancor più profondamente in essa il dispiegamento della vita interna divina del Padre, Figlio e Spirito Santo, perciò Hegel sta veramente nel cuore del romanticismo ed è quindi il polo contrario all'illuminismo.

Il quadro si chiarisce, se lo contrapponiamo a colui, che entro al romanticismo è il suo dichiarato polo contrario: Kierkegaard (1). Vediamo il problema qui accennato, se contrapponiamo le *Briciole filosofiche* di Kierkegaard al *Sistema di filosofia* di Hegel. Lo Hegel di una dialettica che risolve tutti i sistemi assoluti, lo Hegel che disillusionizza perciò filosofie « essenziali » (cioè che parlano della « pura essenza ») nella vitalità « esistenziale » (cioè esistente concreta) della storia concreta di uomini concreti, lo Hegel « critico » e « dinamico » dunque si lascierà avvicinare a Kierkegaard. Anzi Kierkegaard scaglia la sua maledizione contro Hegel appunto perchè condivide con giubilo il suo inizio: la relativizzazione dell'uomo del peccato originale del « sapere puro » all'Ahasver del divenire frammentato, continuo. Ma siccome, secondo l'acuta critica di Kierkegaard, questo divenire assume da ultimo in Hegel di nuovo idealità, anzi infine diventa l'ascesa di un « Dio divenente », qui si separano abissalmente i due grandi del romanticismo, in modo irrevocabile. In Hegel sbocca praticamente in un cessare di Dio nel tutto divenente. In Kierkegaard v'è sempre nascosto il pericolo della invocazione disperata a Dio.

Questa è però anche l'immagine più profonda della situazione del romanticismo. La sua ribellione contro il razionalismo sfacciato dell'illuminismo diventa l'indizio di un pericoloso irrazionalismo. Il

(1) Cfr.: dell'autore, E. PRZYWARA, *Il segreto di Kierkegaard*, München, 1929.

romanticismo è per dir così nell'atmosfera della fine del mondo. Perciò oscillano le sue figure tra un settarismo fanatico ed uno zingarismo sfrenato. Le « fonti della profondità » sono aperte. È libera la « via della notte ». Si conosce di nuovo sopranatura, miracolo e mistica. Ma è un sapere, che porta in sè il verme; c'è sospetto che le più alte elevazioni sieno gli scenarî dell'inferno. La « mistica cristiana » di von Görres è il miglior simbolo di questo tempo: aderente alla mistica la magia. Se egli descrive la magia dell'inferno come una scimiottatura della mistica del cielo, parla in ciò misteriosamente il destino dell'epoca. Nella maniera di Hegel di concepire la storia del mondo come storia della vita interiore di Dio tra Padre, Figlio e Spirito Santo, lo gnosticismo fanatico del romanticismo ha il suo culmine — che immediatamente precipita nel positivismo brutale dei Büchner, Moleschott, Marx, ecc. In Kierkegaard misteriosamente guizza e trapela l'escatologismo dissolvente dello stesso romanticismo: la critica spietata, che tutto smaschera, disillusionizza, in una specie di religione della distruzione. Kierkegaard stesso però sente in questa ultima notte il richiamo della vera « notte sacra » all'amore di Dio.

Questo contrasto tra gnosticismo fanatico ed un radicalismo escatologico è in modo eminente la situazione di oggi. Essa è perciò in senso proprio una continuazione, anzi compimento del romanticismo. In essa vivono perciò come vere parole di moda le due parole preferite di Hegel: « spirito » e « dialettica ». Ma ambedue le parole sono chiaramente colorite verso Kierkegaard, cioè in un'accentuazione unilaterale dello Hegel « critico » e « dinamico ». Sotto l'estesa influenza dei filosofi dell'emigrazione russa (Schestow, Berdjajew, ecc.) si è formata una filosofia e religiosità « pneumatologica », che ha la sua punta particolare in ciò, che la « libertà del pensare e vivere nello Spirito Santo » è contrapposta all'« esteriorità legale » della Chiesa. Questa è quasi letteralmente lo stesso di ciò che dice Hegel contro il cattolicesimo nella *Filosofia della storia*. Però la dialettica logica di Hegel è passata quasi completamente al servizio di un vitalismo irrazionale. Essa serve ad aprire le liscie superfici della vita, affinchè divengano visibili gli abissi oscuri: gli abissi della demonicità dell'istinto nella filosofia immanente della psicanalisi, gli abissi dell'ultimo nulla nella filosofia di Heidegger. Qui si insinua un bolscevismo filosofico, che non può « smascherarsi » abbastanza nella notte. Mentre combattono tra di loro uno pneumaticismo gnostico e questo bolsceviscmo filosofico, si prepara lentamente, ma continuamente, un nuovo positivismo. Nel contrasto che guizza

improvviso tra i due primi, or da una parte or dall'altra, si compie la vera efficacia odierna di Hegel. Giacchè è l'intreccio contraddittorio di una dialettica ideale-divina (nello pneumaticismo gnostico) con la dialettica del caos del divenire (nel bolscevismo filosofico). Ma nel nuovo positivismo sorgente si ripete la caduta di Hegel al positivismo materialistico dei Büchner, Moleschott, ecc. Soltanto diventa poi un positivismo più ampio e fondamentale che mai. Esso renderà religione una mondanità ribelle.

III.

Sarà divenuto un po' alla volta chiaro, come il profondo della questione intorno a Hegel sia l'aspetto religioso. La logica hegeliana è solamente formula logica della teologia hegeliana, in Hegel stesso e nell'odierno hegelianismo. Hegel e hegelianismo sono una determinata fase e figura della *Riforma*.

Già l'esame degli scritti giovanili di Hegel mostra che egli non è stato invano studente di teologia a Tubinga. Poichè in questi scritti arde la questione di una « teologia dell'acquietamento », contro le oscurità pietistiche della « teologia del peccato ». Questa rimane sino alla vecchiaia la sua grande preoccupazione. Egli celebrerà nella *Filosofia della Storia* come nelle *Lezioni di storia della filosofia* con fervore ardente la Riforma quale una delle due grandi metà della storia umana. Designerà apertamente tutta la filosofia, da Descartes in poi, come lo « intelligere » del « credere » della Riforma, cioè come attuazione del principio protestantico nella filosofia. Giacchè il principio protestantico è che nel Cristianesimo l'interiorità in generale viene alla consapevolezza quale pensiero (*Opere complete*, Stuttgart, 1928, XIX, 231). Ma la lotta è accanita, come dimostrano più chiaramente di tutto le prefazioni all'Enciclopedia, intorno ad una forma determinata della riforma. Il principio fondamentale di questa forma egli lo ha espresso in modo chiarissimo nella sua descrizione della Riforma nella *Filosofia della Storia*. È, in breve, da un lato, rifiuto del pietismo dell'esperienza personale soggettiva, dall'altro, trasformazione dell'oggettività cattolica del Corpus Christi mysticum in una « pura spiritualità ». Egli vede l'essenziale del Cristianesimo nella reale continuazione della vita di Cristo, essenzialmente nel sacrificio della S. Messa. « La comunità è il regno di Cristo, il cui spirito realmente presente è Cristo » (*Opere complete*), poichè « il sacrificio di Cristo è un fatto reale ed eterno » (*ivi* 480). Ma mentre per la Chiesa cattolica ciò e l'esterio-

rità » di una « presenza sensibile » (*ivi* 495), la Riforma compie l'elevazione di questa « presenza sensibile » nella sfera del « puro spirito ». « La dottrina luterana è perciò interamente la cattolica, ma senza tutto ciò che deriva da quella relazione di esteriorità in quanto la Chiesa cattolica afferma quest'esteriore » (*ivi* 523). Lutero « si accordava in ciò con la Chiesa cattolica, che Cristo è qualcosa di presente, ma nella fede, nello spirito. Lo spirito di Cristo riempie realmente il cuore umano, Cristo non è da prendere soltanto come persona storica, ma l'uomo ha con lui una relazione immediata nello spirito » (*ivi*). Di conseguenza la fede « non è fede in qualcosa di assente, avvenuto, passato, ma è la certezza soggettiva dell'eterno, della verità esistente in se stessa e per se stessa, della verità di Dio » (*ivi*).

Qui si annida ciò che decide tutto per lo « spirito » e il « sapere assoluto » di Hegel. Il concetto luterano che Dio solo agisce nell'interiorirà della certezza della salute è divenuto uno gnosticismo oggettivo dello « spirito puro » ed uno soggettivo del « sapere puro ». Nascono le due dottrine fondamentali di Hegel. Una volta vale il concetto: siccome noi siamo oggettivamente in Cristo nello spirito, la nostra vera vita è la vita del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. La storia dell'umanità è la storia della generazione del Figlio (che è la « creazione » o « natura ») dal Padre e del suo ritorno in lui (ed in ciò il progressivo uscire dalla « natura » nello « spirito puro »). Perciò vale d'altronde (soggettivamente) il concetto: ogni relazione di fede in Cristo con Dio è un grado « naturale » di una « rappresentazione » esteriore e sensibile, che è da ricondursi al grado del « sapere assoluto », il quale, come il grado del « puro spirito », è il grado della « religione rivelata ». Hegel si richiamerà qui espressamente ad Agostino ed Anselmo: alla loro centralizzazione di tutta la filosofia cristiana nella dottrina della trinità ed al loro « credo ut intelligam ». Ma la differenza essenziale è che oggettivamente e soggettivamente ciò che il quarto Concilio lateranese chiama la « maior dissimilitudo » cessa in una « tanta similitudo » tra Dio e creatura. Lo spirito umano è con obiettiva immediatezza parte dello spirito divino, e perciò soggettivamente il suo sapere è dotato della libertà ed assolutezza del sapere divino. Questo gnosticismo precipita poi conseguentemente nella banalità che religione e mondo sono identici, con la conseguenza grottesca dello Stato come *la* forma della religiosità. « La differenza tra religione e mondo è solo questa, che la religione come tale è ragione nel sentimento e nel cuore, che è un tempio della verità e libertà figurata in Dio; lo Stato invece secondo la stessa ragione è un tempio della libertà umana nel sapere e volere

della realtà, il cui contenuto stesso può essere chiamato divino» (*Opere complete*, YI, 249).

Questo complesso ha la sua specialissima rinascita nella vita spirituale odierna. Anzi è forse il vero hegelianismo dell'epoca presente (1). Certo la cosidetta «dialettica teologica» di Carlo Barth e dei suoi amici mirava ad una rottura per principio con quel protestantesimo culturale, che era stato fondato da Hegel e Schleiermacher. Certo essa ebbe non senza ragione la sua spinta principale da Kierkegaard e si sviluppò in un rinnovamento del calvinismo dalla sua accentuazione dell'obbedienza incondizionata alla maestà divina (a differenza della luterana «fides fiducialis»). Ma è specialmente caratteristico che Bultmann (come suo epigono) si appoggi ormai su Heidegger, che l'ultimo comprensivo lavoro su Kierkegaard dovuto alla penna di Martino Thust (München, 1931) sa salvare Kierkegaard come protestante solo mettendolo in vicinanza immediata di Hegel, e che Paolo Tillich dai processi di pensiero della « teologia dialettica » arriva sempre più profondamente a Hegel, anche se il tardo Schelling lo conduce più fortemente. Certo la « teologia dialettica » tenne sempre più energicamente a distinguere il suo concetto di dialettica contro quello di Hegel. Ma essa non potè fare a meno di disegnare in modo così esageratamente forte lo status viae quale separazione tra il Dio santo ed il peccatore del peccato originale (e peccato originale incancellabile), che vi si oppose una specie di identità con Dio quale condizione anteriore e finale. « Contraddizione (tra Dio e creatura) «nello status viae» e «identità (sra Dio e creatura) » prima della creazione e nello status termini sono però nella loro reciproca dialettica la forma fondamentale di Hegel: tesi, antitesi, sintesi. Non v'è quindi nessuna meraviglia, che anche l'«oggettivismo teocentrico» di quest'indirizzo infine si rivolga a Hegel. Se Carlo Barth nel primo volume della sua dommatica riconduce ogni salvazione alla vita tripersonale di Dio, cosicchè lo Spirito Santo è la «assimilazione soggettiva» della Redenzione, non è lontano il passaggio alla maniera, con cui in Hegel la storia della creazione è « regno del Padre, regno del Figlio, regno dello Spirito Santo ». Poichè anch'egli oppone, proprio come Carlo Barth, l'esclusività d'azione di questa obbiettività trinitaria al pietismo di esperienze soggettive.

Con ciò questo più forte rinnovamento religioso e teologico del protestantesimo tedesco è immediatamente esposto alla caduta

(1) Per il seguito e *passim* v.: E. PRZYWARA, *Ringen der Gegenwart* (Augsburg, 1929) e gli articoli nelle: «Stimmen der Zeit», 1928-1931.

hegeliana. Dalla dottrina della Trinità di Carlo Barth non è troppo lunga la strada allo gnosticismo trinitario della filosofia russa della religione di Schestow, Bulgakoff, Berdjajew. Ma anche l'inverso è vivo. In Federico Gogarten, lo zelante predicatore e teologo teoretico della « teologia dialettica », si annunzia già una « religiosità della realtà ». Paolo Tillich però fonda apertamente un socialismo come religione. Questo è in modo chiaro il lato interno opposto di Hegel: la spiegazione della realtà reale, terrena come vero Dio e poi come Dio divenente delle evoluzioni rivoluzionarie sempre nuove. Con ciò il protestantesimo si scinde in due direzioni nemiche. Dall'una parte un « realismo religioso » (secondo la formula di Tillich), come « socialismo religioso », cioè « socialismo quale religione ». Questo non è però altro che Hegel scisso nei suoi estremi contrasti interiori.

Questo diventa infine fermento generale della vita dello spirito. Questa vita dello spirito si era dichiarata nelle cosidette « conversioni » (1) per un « obiettivismo teocentrico », che con nuova potenza poneva in primo piano il Corpus Christi misticum. Ciò significava e significa senza dubbio una decisiva conversione a ciò che è veramente cattolico (in contrasto netto con ogni modernismo). Ma opponendo queste « conversioni » troppo facilmente le loro vedute rinnovate al « formalismo » di una « Chiesa legale » o all'« esteriorità » delle « funzioni popolari » e all'ascesi, innalzando inoltre a parola un cristianesimo « pneumatico » sotto le forme più svariate, esse arrivarono inconsapevolmente nella sfera di Hegel. Si deve però poi osservare di conseguenza il rovescio della medaglia. Contro il cristianesimo dello « Pneuma » si solleva un cristianesimo della « realtà », il quale esige che la Chiesa si incanali pienamente nel ritmo dei movimenti sociali ed economici che via via si presentano, sicchè la versatilità dell'accordarsi col movimento oscillatorio della vita del mondo vale infine come *il* segno della Grazia.

Succede il caso strano che nelle « conversioni » prima il paese della Riforma sembra assumere interiormente uno spirito del tutto cattolico. Però dopo — nei fenomeni che schizzammo or ora — è come se la Riforma erompesse, con nuova forza, nel segno di Hegel. Poichè « spirito » contro « esteriorità » della « Chiesa legale » è altrettanto spirito di Lutero e di Hegel come « religiosità del mondo » contro « spirito del chiostro ».

È chiaro che in queste circostanze si esige qualcosa di decisivo dal cattolicesimo tedesco. La condizione politica è soltanto simbolo

(1) Cfr.: di E. Przywara la conferenza ginevrina alla « Semaine catholique » (*Les documents de la vie intellectuelle*, 1931).

di quella spirituale. La situazione della Riforma è giunta oggi al culmine, in ciò, che nel contrasto tra gnosticismo pneumatico e realismo socialistico gli elementi fondamentali di ciò che è Riforma, sono disgiunti tra di loro: misticismo sfrenato e rivoluzione sociale. Se già Lutero si trovò impotente di fronte a queste due forze, oggi la situazione è definitivamente disperata. Sette o socialismo sono gli eredi delle chiese territoriali. In ciò l'ombra di Hegel sta misteriosamente grande dietro a tutti. È più che un simbolo il fatto, che la filosofia gnostica della religione degli emigranti russi ed i fondatori del bolscevismo come nuova religione si dividono tra di loro Hegel, ma gli uni e gli altri si richiamano a lui. Come centro di salvezza nel caos disperditore sta solo il Cattolicesimo, se il Cattolicesimo tedesco non si lascia abbagliare dal nuovo hegelianismo, come lo indicammo sopra.

Ciò dipende però da un punto supremo di tutta la questione. Hegel ed Agostino hanno un testo dal prologo del Vangelo di Giovanni, che li domina nel modo più intimo. Agostino dice nel *serm.* 153 per il tempo pasquale: «De divinitate Christi in litteris Petri aliquid: in Evangelio autem Johannis multum eminet. «In principio erat Verbum», ipse dixit. Transcendit nubes, et transcendit sidera, transcendit Angelos, trascendit omnem creaturam, pervenit ad Verbum, per quod facta sunt omnia. «In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt». È proprio questo «trascendentalismo giovanneo» che arde attraverso Hegel. «Ciò ch'è profondamente speculativo è intrecciato nel modo più intimo con l'apparizione di Cristo stesso. Già in Giovanni (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) vediamo l'inizio di una concezione più profonda: il più profondo pensiero è unito con la figura di Cristo, con lo storico ed esteriore, e qui sta proprio la grandezza della religione cristiana, che con tutta questa profondità si può facilmente concepire dalla coscienza nell'aspetto esteriore, ed in pari tempo incita ad una penetrazione più profonda. Così essa è per ogni grado di cultura e soddisfa nello stesso tempo le più alte esigenze» (*Opere complete*, XI, 425). Ma tutto si decide nell'ultima umiltà di questo «trascendentalismo». Agostino non si stanca di rilevare che nell'elevazione mediante il «Verbum quod caro factum est» al «Verbum quod erat apud Deum» tutto dipende da ciò che l'uomo rimanga «presso la Madre» (*in Ps.* 130, 131), cioè che la sua elevazione non sia uno staccarsi dalla Madre Chiesa, ma un penetrarvi più profondamente, ogni «proficere» dei «filii Ec-

clesiae » un « proficere in Ecclesiam » (*in Ps.* 120, 8). Il « diventar spirito » del cristianesimo è perciò vincolato essenzialmente all'umiltà dell'obbedienza del figlio alla Madre Chiesa. Ma Hegel ha compreso l'ultimo spirito animatore della Riforma in ciò, che la designa come « disconoscimento dell'autorità della Chiesa » (GW XI 536) e levata della « bandiera dello spirito libero » (*ivi* 524) con l'« allontanamento dell'esteriorità » (*ivi* 522). Con ciò viene scardinata la legge fondamentale della Redenzione: l'umiliazione della maestà divina nel nulla (exinanitio), che noi partecipiamo a quest'umiliazione: il legame dello « spirito libero » nel patibolo della croce: l'essere uno con Cristo nello spirito nel senso di esser « crocifisso con Cristo ». L'entusiasmo del Cristianesimo « pneumatico » è in verità « evacuatio crucis Christi » ed invece di questo il riapparire del vecchio serpente: « sarete sapienti come Dio ». Perciò tale è anche il destino di questa ripresa gnostica — l'essere schiacciato nella polvere: l'oscillazione, come vedemmo, tra spiritualismo s realismo materialistico.

La battaglia spirituale del pensiero cattolico con l'hegelianismo dipende perciò, tantum quantum, dalla profondità dell'umiltà della figliolanza cattolica. Hegel costringe la filosofia cattolica a penetrare nel profondo, là dove Agostino e Tommaso sono eternamente vivi. Essa non potrà fare a meno di ridivenire schietta ed originaria fuori di molte superficialità sabbiose, di molte coloriture del razionalismo illuministico. Ma questo approfondimento sarà cattolicamente profondo solo nella misura, in cui come il pensiero più rigoroso, sia però un pensiero filialmente orante: così Agostino non lascia sgorgare in nessun luogo tanto commovente la musica della sua parola, come quando si inginocchia coi suoi cristiani pescatori dinanzi al mistero del presepio; così Tommaso d'Aquino manifestò nel modo più perfetto luminosa mite chiarezza negli inni del Corpo del Signore. La spiritualità cattolica si distingue abissalmente da Hegel, mediante l'« Adoro te devote, latens Deitas ». Adoro: non il capo orgogliosamente levato in aria, ma giù profondo nella polvere. Devote: non uno sciogliersi nella libertà, ma l'immergersi sempre più profondamente nella servitù del Signore. « Latens Deitas »: non l'afferrarsi avido del pensiero ai veli del mistero, ma ammutolire ed oscurarsi e avvolgersi nella « notte di Dio », come Giovanni della Croce e Tommaso d'Aquino sanno insieme. Soltanto su questa via diviene la vera « religione rivelata »: « visu sim beatus tuae gloriae ».

Monaco.

LESLIE S. WALKER S. J.
Lettore di Filosofia nell'Università di Oxford

L'HEGELIANISMO IN GRAN BRETAGNA[1]

Benchè Hegel sia morto nel 1831 ed i suoi scritti abbiano suscitato il maggior interesse in Germania per i 30 anni precedenti alla sua morte, non se ne ebbero traduzioni in inglese sino al 1855, quando Sloan e Wallon pubblicarono una traduzione di una parte della Logica, col titolo: *La Logica Subbiettiva di Hegel*. La sua filosofia era solo poco conosciuta in Inghilterra, sino a dopo la metà del secolo XIX. Prima di questa data, quelli che citano Hegel ne parlano più spesso con disprezzo che con rispetto. La sua filosofia, per quanto almeno era conosciuta, riusciva sgradita al positivista come al teologo; al positivista perchè, cresciuto nella tradizione di Hume, riteneva la certezza metafisica inattingibile; al teologo, perchè per lui la Bibbia era l'ultima parola su Dio, ed Hegel, ignorando la Bibbia, aveva cercato di porre la base di tutta la filosofia sul puro pensiero. J. D. Marell, un ministro Congregazionista che aveva scritto non meno di 25 lavori su argomenti filosofici, verso la metà del secolo, considerava la filosofia di Hegel come distruttrice della religione. Robert Blakey, professore di Logica e Metafisica nel *Queen's College* di Belfast, era colpito da questa dottrina che gli sembrava priva di autorità scritturale e di senso comune.

Altrimenti avveniva per la filosofia di Kant, gli scritti del quale si erano incominciati a studiare in Inghilterra, alcuni anni prima della sua morte, e che nella prima parte del secolo aveva trovato in Inghilterra parecchi seguaci e pure molti critici ostili. Tardo come fu l'avvento di Hegel in Inghilterra, fu Kant a preparargli la via, mentre per altro riguardo, la impediva. Carlyle, Coleridge, de Quincey, Matthew Arnold e Tennyson debbono molto all'influenza della letteratura e poesia germanica, e così a Kant, in quanto molta di questa letteratura e poesia è impregnata del suo spirito. D'altra parte, non sono filosofi, e Sir William Hamilton, la figura

(1) Questo saggio dà un giudizio storico dell'Hegelismo che si discosta alquanto da quello degli altri collaboratori di questo volume. L'autore ritiene l'Hegelismo in certo modo affine allo spiritualismo scolastico e cattolico; egli ne apprezza il valore soprattutto per la sua opposizione al naturalismo. È evidente che l'autore si riferisce soprattutto all'Hegelismo inglese, il quale — come egli stesso dice — si scosta dall'Hegelismo tedesco..., di Hegel, ed ha rappresentato certo una reazione al Positivismo. Alla mentalità inglese non interessa gran che cogliere l'interiore spirito della trascendentale metafisica hegeliana; questa, nel suo carattere speculativo è agli antipodi della semplicità empiristica. (*N. d. R.*)

predominante in filosofia verso la metà del secolo, aveva usato i principî Kantiani per mostrare che l'Infinito trascende l'esperienza ed è inconoscibile. Lo scetticismo inerente all'interpretazione di Hamilton e Kant, benchè accetto ai positivisti, era alieno dalla mentalità di pensatori profondamente imbevuti di religione e di quel rispetto servile alla Scrittura, che a quel tempo caratterizzava il Protestantesimo in Gran Bretagna.

Pure, nel 1858, Dean Mansel tenne un famoso corso di « Bampton Lectures » ad Oxford, sui *Limiti del pensiero religioso*, in cui sosteneva che la mente umana non può formarsi una concezione positiva degli attributi di Dio. Nell'anno seguente, 1858, fu nominato *Waynefleet Professor* di Filosofia, nell'Università. Nello stesso anno veniva pubblicata l'opera di Darwin *L'origine delle Specie per mezzo della selezione naturale* che sembrava, almeno a prima vista, incompatibile con l'insegnamento della Genesi, e con la concezione della Provvidenza di Dio. Nel 1860 Benjamin Jowett, allievo del *Balliol College* e Regio Professore di Greco, veniva accusato, ma assolto, nella Corte del Vice Cancelliere di Oxford, per un articolo pubblicato nei suoi « Essays and Reviews » sulla *Interpretazione della Scrittura*. Nello stesso anno Herbert Spencer annunciava la pubblicazione di *Un sistema di filosofia sintecica* che, partendo dai primi principî dalla conoscenza umana, avrebbe tracciata l'influenza dell'evoluzione nella sfera della vita, del pensiero, della società e moralità. La religione in Inghilterra, dal tempo della Riforma, era stata fondata esclusivamente sulla interpretazione letterale della Scrittura. Ora questa veniva criticata dal punto di vista del Positivismo, da quello di Hamilton, e da quello della scienza; mentre la credibilità della sua base era minata lentamente dalla critica testuale e storica della scuola di Tubinga, con la quale molti in Inghilterra simpatizzavano. Per tenere il proprio contro gli attacchi che le erano fatti da ogni parte, abbisognava di una filosofia, e fu proprio questa che gli scritti di Hegel sembravano offrire.

James E. Ferrier, un graduato di Oxford divenuto nel 1845 Professore di Filosofia morale a S. Andrea, fu il primo a riconoscere l'importanza della filosofia di Hegel e a trovare in essa uno scampo, e dal relativismo della teoria della conoscenza di Kant, e dall'agnosticismo della metafisica di Hamilton. Ma è a James Hutchison Stirling, un chirurgo di Glasgow, che si deve attribuire, più che ad ogni altro, l'introduzione dell'Hegelianismo in Gran Bretagna. Nel suo *Segreto di Hegel*, pubblicato nel 1865, presenta ai lettori inglesi per la prima volta un ricco e accurato resoconto

della filosofia di Hegel, e, nella prefazione, espone le ragioni del proprio lavoro. È un errore, egli dice, pensare Hegel antireligioso, o considerare Strauss e Renan come i suoi veri discepoli ed interpreti. Hegel non è ateo, nè panteista. Al contrario, insegnando ciò che è realmente il pensiero, egli accentua nella natura l'elemento spirituale e per tal modo mostra come esso permea tutte le cose. In tal modo riconcilia filosofia e Cristianesimo. La vera difficoltà è che i così detti «pensatori avanzati» non sanno come pensarlo. Disperando di riconoscere l'invisibile, essi contemplano i fenomeni puramente materiali, che variano con le condizioni, come il tutto di questo universo; e così, abbassando la propria vera genealogia come uomini, adottano come albero genealogico una successione di scheletri di scimmie. Trattando Dio come un oggetto ottico, spazzano lo spazio coi loro telescopi, e *falliscono nel trovarLo*. Per Hegel, d'altro lato, è il pensiero, e non pure successioni di eventi fenomenici, che costituisce l'essenza degli esseri; e il pensiero ha la sua propria struttura, le sue leggi di sviluppo, che possiamo scoprire solo se noi stessi impariamo a pensare. Kant vide che le forme a priori del pensiero entrano nell'intima costituzione del mondo degli oggetti, come noi li conosciamo. In ciò sta il germe della «nozione concreta», che è il segreto di Hegel. Ma Kant non comprese come Hegel, che non esiste concreto che non sia l'unione e la compenetrazione di due caratteri antagonistici. Poi contro la libertà, Kant pone la necessità, contro la realtà l'apparenza, contro l'io un mondo di cose. Non comprende che non sono che diversi aspetti del pensiero, che in sè è uno. Perchè cercare un «al di là»? Quando Socrate cercava l'universale nei particolari, e quando Hume domandava perchè ascrivere gli effetti a cause, non cercavano in realtà l'Assoluto? E non è l'Assoluto che la filosofia, il pensiero hanno considerato, dal principio dei tempi? Giustamente Fichte e Schelling scartano l'assoluto inconoscibile di Kant; ma erra Fichte nell'identificare l'Assoluto con l'Io, come opposto al Non Io, e Schelling, cercandolo nell'oscurità di una Sostanza che non è nè l'uno, nè l'altro. È il Pensiero o la Ragione, che sostiene il mondo, Pensiero o Ragione che è la sostanza e il potere di tutta la vita, naturale e spirituale, Pensiero o Ragione che dà unità alla natura, e alla fine riassumerà in sè. E questo Pensiero o Ragione è sempre presente a noi ed è in noi.

La pubblicazione di Stirling, *Il Segreto di Hegel*, segna una epoca nella Filosofia Britannica. Fu ben accolto in Inghilterra e altrove, da Carlyle, da Jowett, da Green, ed Edward Caird, non meno che da Erdmann e Rosenkranz in Germania, e da Emerson,

in America. Jowett, Caird e Green, erano tutti uomini di Oxford, e, sebbene Jowett non abbia mai occupato una cattedra di filosofia, fu sotto il suo influsso che crebbe in Oxford la Scuola Hegeliana di pensiero. L'influsso di Jowett che divenne nel 1870 Maestro di Balliol (del quale « College » Caird e Green erano membri e l'ultimo un allievo) il professore J. A. Smith (1), che fu pure allievo di Jowett, attestava poco tempo addietro: « Ho soltanto recentemente veduto quanto grande sia stata la parte di Jowett nell'apporto di Oxford e dell'Inghilterra in genere, ai *pensieri* della filosofia Germanica. Per molte generazioni accademiche egli fu il canale precipuo attraverso il quale raggiunse l'Inghilterra la luce fatta splendere da Hegel sulle menti, in Germania. Ai suoi immediati discepoli egli presentò l'opera di Hegel come un tesoro di sapere, inesauribile, e largamente inesplorato, fermandosi a questo per molto tempo, quasi solo nella sua Università. Egli incoraggiò nello studio di Hegel, per sè stessi e per ritrovare in lui una grande sorgente di luce sul contenuto dell'esperienza umana ». Non pensava che Hegel avesse risolto il problema della « verità idealizzata nell'azione ». Nè può essere chiamato « un innamorato del sistema di Hegel »; e col passar del tempo egli « perse in qualche modo la fede nel potere di Hegel », e cessò dal prendere molto interesse a qualunque filosofia, eccettuata quella dei Greci; ma era indubbiamente molto influenzato da Hegel, e di lui si doveva dire che « aveva fatto più per spiegare il pensiero Greco, che tutti gli altri scrittori insieme ».

Dei seguaci di Hegel in Inghilterra e in Scozia, alcuni mostrano una vera spiccata originalità, mentre altri vanno considerati piuttosto espositori e commentatori. Tra i primi i nomi più notevoli sono quelli di William Wallace (1844-1897) e Edward Caird (1835-1908). Entrambi erano graduati del *Balliol College* di Oxford e pure *eletti alla società di Merton College*. Caird, nel 1866 divenne professore di Filosofia Morale a Glasgow, ma nel 1893 ritornò a Oxford come Maestro di Balliol. Wallace nel 1882 divenne *Whyte Professor* di Filosofia Morale a Oxford. Caird fu dapprima un espositore di Kant, il suo *Critical Account of the Philosophy of Kant* essendo una delle opere in inglese sull'argomento. Ma pubblicò anche nel 1883 un breve saggio su Hegel e la sua filosofia. Wallace tradusse la prima e la terza parte della *Enciclopedia* di Hegel, la sua Logica e la sua Filosofia dello Spirito, e anche un volume intitolato *Prolegomeni allo Studio della filosofia di Hegel*. Entrambi questi scrit-

(1) SMITH J. A., *The Influence of Hegel on the Philosophy of Great Britain* in: « Verhandlungen des ersten Hegelkongress, 1930, in Haag.

tori erano uomini profondamente religiosi, che, insoddisfatti del carattere positivistico e agnostico della filosofia in Inghilterra e del prevalente antagonismo tra scienza e religione, videro in Hegel una soluzione possibile. Entrambi erano compenetrati dello spirito della filosofia Hegeliana, e lo preferivano a quello di Kant, quando vi è divergenza tra i due. In questo senso entrambi erano Hegeliani. Ma nessun dei due era legato alla forma particolare in cui Hegel si era espresso. La considerano accidentale, e come qualcosa che, dice Caird, deve morire perchè lo spirito dello Hegelianismo viva. Il loro atteggiamento di fronte alla filosofia di Hegel e quello dei loro colleghi, che sono talora raggruppati come «Neo Hegeliani» o «Neo Kantiani» è giustamente riassunto da Wallace, quando scrive: «Il prefisso (Neo-) mostra che non in tutti i punti riproducono l'ideale o la caricatura stata immaginata e forse ancora immaginata dalla tradizione volgare, implicita nel «trascendentalismo» tedesco. E questo per la buona ragione che le sorgenti del movimento si trovano nella ripercussione naturale e nazionale delle abitudini mentali inglesi. Lentamente, ma finalmente, le tempeste della grande Rivoluzione europea, trovarono la propria strada al nostro mondo intellettuale, e scossero Chiesa e Stato, società e letteratura. Lo spirito senza casa del tempo ebbe a riconsiderare il compito di ricostruire la casa della vita. Può esser avvenuto che alcuni dei pensatori, nel fervore di una prima impressione, abbiano parlato inavvertitamente, come se la salvezza potesse e dovesse venire alla filosofia Inglese solo per mezzo di Kant ed Hegel. Pure, era veramente fondata la persuasione che all'insularismo — pur necessario nella sua stagione e pur ammirevole in alcuni dei risultati — il quale aveva escluso e ristretto la mentalità Britannica sin dalla metà del secolo XVIII, abbisognasse di qualcosa di più profondo e di più forte che «l'ideologia» francese, per portarla all'altezza delle esigenze dell'epoca. Qualunque possano essere *le ritirate* del trascendentalismo, sono virtù quando poste accanto agli ideali volgari dell'illuminazione mediante la superficialità» (1).

Il problema principale della filosofia, come Caird lo concepiva, era di «guadagnare o riguadagnare quella visione delle cose che ci riconcilierà col mondo e con noi stessi». Era una ricerca di unità, un'unità che avrebbe riconciliato, senza distruggerle, le opposte esigenze del soggetto e dell'oggetto nella conoscenza, della libertà ed autorità nella vita morale, del finito ed infinito nella sfera della religione. Tutta la conoscenza si deriva dall'esperienza, e pure nel

(1) *Prolegomena*, 2.a ed., pp. XI-XII.

conoscere usiamo principî e categorie che non sono nella loro universalità e perfezione, ritrovabili nell'esperienza. Kant aveva veduto che questo fattore «a priori» fornito dalla mente, è una condizione senza della quale è impossibile la conoscenza. Ma aveva fatto questi principî regolativi più che costitutivi e li aveva applicati solo alla conoscenza, mentre Hegel vide ch'essi erano applicabili anche agli esseri. Come la conoscenza riflette l'unità della mente, così l'universo riflette questa unità; e come la conoscenza è una organicamente e dinamicamente, così è uno l'universo, e vederlo nella sua unità è vederlo com'è in sè.

Comte, effettuando l'insignificato dell'uomo come individuo, lo vede solo come un fattore nella vita dell'umanità come totalità. Ma restare qui, è separare l'uomo dal suo collocarsi nel mondo. Per Caird non ci deve essere arresto. L'idea di unità realizzandosi ed esprimendosi tra e mediante le sue differenze dev'essere applicata ad ogni livello della conoscenza e ad ogni livello degli esseri. Così egli raggiunge l'idea di un Assoluto che opera in tutte le cose dinamicamente, di una vita universale dello spirito che abita in tutte le cose ed *è* veramente abitante, di una autocoscienza che non si ottiene che ritirandosi dagli oggetti, ma che è realizzata e portata a completezza in essi e attraverso essi.

La filosofia di Wallace non differisce in modo essenziale da quella di Caird, e pure non posso non pensare che il suo assenso alla di costui verità che pervade ogni cosa è qualificato da una certa riserva. Per Caird la filosofia, quando diviene vera a se stessa, è religione; e uno diventa religioso nella proporzione in cui l'ideale di unità e di perfezione entra nella sua vita dominandola. Questa è per lui l'essenza del Cristianesimo, di fronte a cui gli eventi storici associati con la vita di Cristo, sono di poca importanza per sè. Così dell'immortalità personale; di cui la filosofia, nell'idea di Caird, non ci offre garanzia. Wallace, d'altra parte, nelle sue *Gifford Lectures* distingue tra teologia naturale e cristiana. La prima esige il privilegio di esaminare ogni cosa, mentre nella seconda «non vi è ricerca nel vero, nè libero esame scientifico, nè pura teoria». La teologia della Chiesa Cristiana è «il riflesso della sua vita spirituale, esigenze e relazioni, in una forma certamente determinata dalla strumentalità individuale, ma da strumenti pervasi da una fede comune, da una esperienza storica, un senso dell'eterna comunità — eterna di un'eternità che nessuna nazione può vantare, perchè la Chiesa, ognuna e tutta le Chiese visibili, si crede, attraverso e sopra le sue manifestazioni terrene, la città divinamente fondata e

mantenuta ». Vi è qui un'insinuazione di qualcosa più di quanto può essere scoperto dalla sola ragione umana. Così, anche, nei *Prolegemena*, Wallace è attento nell'indicare che, anche se nella luce della filosofia il lato storico del Cristianesimo si restringe come non importante comparativamente, non *ha* per questo meno il suo lato storico, e si è rivelato in una personalità unica. Nè Wallace insiste sull'esigenza dell'Assoluto di esprimersi in un universo; e ancora insiste nel mostrare che dire che l'Assoluto è il tutto come l'uno, non è negare l'esistenza di distinzione tra materia e spirito, soggetto e oggetto, natura e spirito, ma mantenerla, al di sotto e al di sopra delle antitesi, è l'unità fondamentale e completa. Il nuovo idealismo concepito da Wallace « non è sovversivo del realismo, ma lo include e lo fa realtà che professa di essere ». Senza dubbio Caird direbbe la stessa cosa. È una questione di accentuazione e di fraseologia, ma in Wallace sembra esservi meno pericolo di obliterazione nelle distinzioni e di assorbimento della personalità umana nell'Assoluto.

Come Caird critica Comte dal punto di vista idealista, così Green critica Hume nella sua prefazione all'edizione nella *Clarendon Press* del *Trattato sulla Natura Umana* di Hume. Ma l'opera principale di Thomas Hill Green (predecessore di Wallace nella *Cattedra Whyte* di Filosofia Morale ad Oxford), è il suo *Prolegomena all'Etica*. Poichè, per rispondere alla domanda di che cosa sia il *vero bene* per l'uomo e donde venga il senso umano di obbligo morale, è necessario ricercare ciò ch'è l'uomo e la sua relazione col mondo, Green incomincia l'opera sua con una Metafisica della Conoscenza. Un'analisi della conoscenza umana mentre che la coscienza nell'uomo non è una parte del mondo fenomenico che chiamiamo natura, e così non può essere prodotto di forze naturali. È un principio spirituale distinto dalla natura e presupposto dalla nostra conoscenza di essa; e in questo sta la verità del detto di Kant che « il comprendere fece la natura ». « Ogni oggetto che percepiamo è una congerie di fatti in relazione, di cui il componente più semplice non meno che il tutto composto richiede, in ordine alla sua presentazione, l'azione di un principio di coscienza, esso stesso non soggetto alle condizioni del tempo ».

Questo principio Green chiama « autocoscienza », perchè si distingue dai vari elementi dell'oggetto tenuti insieme dall'unità del suo atto percettivo. Così l'intelligenza deve distinguersi dai sensi che unisce, e deve avere un'unità correlativa a quella dal sistema di relazioni che rinserra. D'altra parte Green non sostiene, come Kant, che vi sia un fattore « a priori » nella conoscenza che è data dalla mente, ma non è valido nella realtà in sè. Il termine « realtà »,

applicato al mondo dei fenomeni, significa « esistenza sotto definite e inalterabili relazioni ». « Realtà del sentire, astratta dal pensiero, è astratta dalla condizione del suo essere una realtà ». Di più, è solo per una coscienza pensante che il sistema di relazioni che costituisce la realtà, può sussistere. È il *pensiero* che collega i fenomeni e determina le loro relazioni e leggi. Ma non è il *nostro* pensiero che lo fa. Per noi « l'ordine connesso di fatti conoscibili o fenomeni » esiste, e gradatamente veniamo a conoscerlo come esiste. Ma precisamente perchè è un ordine connesso, un tutto che comprende parti tra loro relative « esso implica qualcosa di altro che sè, come la condizione del suo essere ciò che è ». « Di questo qualcos'altro siamo autorizzati a dire, positivamente, che è una coscienza che si autodistingue; perchè la funzione che deve compiere per rendere possibili le relazioni tra i fenomeni, e, con questi, la natura, è tale che, sebbene in misura limitata, la esercitiamo noi stessi nella acquisizione dell'esperienza, ed esercitiamo solo per mezzo di quella coscienza. Possiamo ancor dire di essa, negativamente, che le relazioni, mediante le quali, attraverso la sua azione, i fenomeni sono determinati — non sono relazioni di esse — e neppure relazioni dalle quali essa è determinata ». La coscienza unificante che costituisce pensando il mondo degli oggetti relativi tra loro *non* è essa stessa uno degli oggetti così posti in relazione. Nè, li condiziona così « come se essa stessa o si *movesse* o fosse materiale », nè fosse nel tempo o nello spazio. Per questo motivo Green preferisce descrivere questo ultimo principio di autocoscienza, che in religione chiamiamo Dio, come spirituale piuttosto che soprannaturale, perchè quest'ultimo termine a *lui* suggerisce che la relazione tra esso e la natura, può essere della stessa specie, quale la troviamo *entro* la natura; che è, per esempio, una causa di cui la natura è l'effetto, o una sostanza di cui i modi mutevoli formano la natura. Per ciò che è in sè questa coscienza, o nella sua completezza, possiamo solo porre, egli dice, atteggiamenti negativi. « Che vi *sia* quella coscienza è implicito nell'esistenza del mondo; ma *che cosa* sia possiamo solo saperlo attraverso il suo agire in noi così da renderci capaci, pur parzialmente e saltuariamente, di avere conoscenza di un mondo o una esperienza intelligente ».

Green quindi procede nell'applicare l'idea di autocoscienza alle opere della filosofia morale e politica. Poichè una coscienza eterna che determina i proprî oggetti, ma non è da essi determinata, può essere descritta come una « *libera causa* », così la nostra coscienza, in quanto determina gli oggetti, ma non è da essi determinata,

è una causa libera. La vita naturale dell'uomo, per quanto è puramente naturale, è determinata, come gli altri fenomeni, dalla coscienza eterna. Ma quando l'uomo agisce conoscitivamente come un soggetto cosciente, non è determinata dalla coscienza eterna, ma è una riproduzione di essa. Nè è determinata da bisogni, desideri e impulsi, eccetto in quanto si identifica con essi; e, così facendo si autodetermina, e così agisce liberamente, il desiderio e l'impulso col quale si è identificato divenendo «*motivo*» della sua condotta. Bene è ciò che soddisfa il desiderio, e in tutti gli atti di volontà vi è l'identificazione dell'io con un oggetto nel quale l'autosoddisfazione è cercata. *La qualità morale dell'atto dipende dalla natura di questo oggetto*. Questo oggetto è sempre buono, ma se deve essere veramente o moralmente buono, deve soddisfare l'uomo come un agente morale, cioè come un agente in cui l'eterna coscienza si riproduce. L'idea che la buona volontà cerca di realizzare è così identica nella forma con l'idea del fine qual'è realizzata nella mente eterna. In essa l'io è realizzato; e benchè abbiamo solo una conoscenza imperfetta di queste idee in cui l'io sarà pienamente realizzato, quando si identificherà con esse, abbiamo però di esse una conoscenza sufficiente per servircene come di una guida nella condotta. In particolare sappiamo che, posto che vi sono altri io oltre al nostro, l'idea del fine o del bene incondizionato, deve includere quello degli altri. Deve essere dunque un bene sociale. Deve estendersi a tutta l'umanità, e superare l'opposizione fattagli dall'egoismo. Il progresso morale è la realizzazione progressiva da parte della comunità in grande, della vera natura dell'idea del bene col quale il bene stesso dovrebbe identificarsi. Molte pagine dei *Prolegomena* sono dedicate a mostrare che codesto progresso è in realtà avvenuto; poichè è perchè la comunità sociale riconosce in parte almeno la natura del bene, e in particolare del bene come sociale, che dobbiamo obbedienza alla legge e alla generale volontà della comunità che si esprime attraverso la legge.

L'unità di mente e natura, di universo e Dio, affermata da Green, non è nè più nè meno di quella affermata da noi quando diciamo che gli oggetti della conoscenza non ci sono esterni, ma sono in noi, che nel caso di Dio sono totalmente determinati da Lui; e che nel caso dell'azione umana, ma non della conoscenza umana, parzialmente determinati da essa. Soggetto e oggetto nella coscienza, restano per Green eternamente distinti. E. H. Bradley (1846-1924) dissente da queste vedute. Pur non avendo occupato una cattedra di filosofia ad Oxford, Bradley è considerato uno dei più grandi filosofi, e la sua *Logica* e i suoi *Studi Etici* sono opere che nessun

laureando nella Facoltà di *Litterae Humaniores*, può trascurare. È, tuttavia, nella sua opera *Apparenza e Realtà* e nei suoi *Studî sulla Verità e la Realtà* ch'egli espone le sue vedute sui principali problemi filosofici. Avendo esaminato criticamente le categorie che usiamo nel pensare la realtà, la qualità primaria e secondaria, i sostantivi e gli aggettivi, relazione e qualità, spazio e tempo, movimento e mutamento, causa ed effetto, attività e passività, cosa e io, egli le trova, ognuna e tutte, scevre da incompatibilità e contraddizioni. Non eccettua in alcun modo le due categorie di cui Green fa maggior uso, quella della relazione e dell'autocoscienza. « Una via di relazione del pensiero » egli dice « ognuno che si muove col meccanismo dei termini e delle relazioni, deve dare apparenza, ma non realtà. È « alla peggio », una divisa, un mero compromesso pratico, necessario, ma infine non difensibile ». Così per l'io, egli trova che « in qualsiasi modo l'io sia preso, esso si rivelerà una apparenza. Non può, se finito, mantenersi contro le relazioni esterne, poichè queste penetreranno la sua essenza e ne rovineranno l'indipendenza. E, a parte questa obbiezione nel caso della sua finitezza, l'io è in ogni caso inintelligibile. Poichè, considerandolo, siamo costretti a trascendere il mero sentire, per sè non soddisfacente; e pure non possiamo raggiungere un qualsiasi pensiero sostenibile, un principio intellettuale, col quale ci sia possibile comprendere come la diversità può essere compresa nell'unità ». Ogni termine che usiamo per descrivere la realtà, ogni idea che applichiamo ad essa, è insoddisfacente. Non possono, nella forma in cui sono venuti a noi, appartenere alla Realtà; e pure, poichè non sono non-entità, debbono in qualche modo appartenervi. Sono apparenze; ma la Realtà deve possedere e non può essere meno che apparenza. Così, poichè è precisamente perchè involvono contraddizione che rifiutiamo di ascrivere alla Realtà questi aspetti, già conosciamo qualcosa della Realtà, precisamente che non può essere contradditoria di se stessa.

L'altro passo di Bradley è di cercare di accertare la natura della Realtà e di determinare in che senso i veri attributi le appartengono. Rifiuta di accettare la posizione Hegeliana che identifica Realtà con Pensiero o Ragione; poichè in primo luogo pensiero comprende giudizio, e questo il divorziare dalle idee dalla realtà di cui esse sono predicate; e in secondo luogo, perchè le idee incompatibili che non possono, come tali, appartenere alla Realtà, sono il prodotto del pensiero. Egli rigetta pure la posizione di Green in cui la Realtà è identificata con l'autocoscienza, perchè nell'autocoscienza vi è divorzio tra soggetto e oggetto, mentre nella Realtà

debbono essere uno. Il sentire, o l'esperienza sensibile è, nella sua opinione, il più vicino accostarsi che possiamo trovare, alla natura della Realtà, perchè vi è una immediatezza nell'esperienza sensibile che non caratterizza il pensiero; e, ancora, l'esperienzà sensibile è precedente a tutte le distinzioni e pure contiene tutte quelle che in seguito emergono. Determinare la relazione delle varie idee alla realtà è più difficile. Tutte debbono essere in qualche modo modificate prima di diventare identiche ad essa, ma alcune più di altre. Onde i gradi della verità e della realtà, che differiscono considerevolmente nelle diverse sfere di conoscenza, alcune verità implicando solo un lieve cambiamento per divenire reali, altre richiedendo quasi di essere deposte. Così la religione richiede meno modificazione che la moralità, perchè nella religione riconosciamo la realtà e l'Assoluto come esistenti, mentre le nostre nozioni morali suppongono qualcosa di ancora non esistente, ma che deve essere.

Il nome di Bernard Bosanquet non è meno famoso di quello di F. H. Bradley, e, benchè il suo modo d'indagine sia alquanto diverso, non differisce fondamentalmente da Bradley. Erano quasi contemporanei, e anche Bosanquet (1848-1923) spese i suoi primi anni ad Oxford, prima a Balliol, dove subì l'influenza di Jowett, poi come un allievo dell'University College. Nella Logica, a cui egli prima rivolse l'attenzione, mantiene con Bradley che « l'ultimo soggetto del giudizio è la realtà ». È nell'essenza di ogni giudizio il qualificare la realtà come un tutto, egli dice, e « lo strumento dell'operazione sua ritengo sia sempre una discriminazione, includendo in questo termine la selezione e la combinazione, entro il contenuto totale che la realtà offre come esperienza ». La realtà stessa prende il controllo del pensiero, asserendovi « secondo le sue leggi caratteristiche entro un complesso di materia psichica, che può essere chiamata la mente ». Gli universali non sono oggetti senza vita; sono essenzialmente creature che crescono, unità organiche operanti come forze entro noi nel costruire del tutto sempre crescente che è il *mio* mondo. Giudizi e influenze, e così tutti i processi psichici sono governati da questo tutto crescente e coerente. Non sono mai isolati. Nel mezzo della sua vita Bosanquet si occupò specialmente di estetica e di etica; e come nella sua teoria dell'« universale concreto » così qui, nella sua teoria molto criticata della « volontà generale » è l'idea dell'esperienza come un tutto che domina il suo pensiero. Il professor Hobhouse ha riassunto sotto tre capi, la dottrina della « volontà generale »: 1) La vera individualità o libertà sta nella conformità con la volontà reale. 2) La nostra volontà reale è identica

alla volontà generale. 3) La volontà generale è incorporata più o meno perfettamente con lo Stato. Questa dottrina è identica a quella di Green, e ancora a quella che Bradley espone nel suo capitolo su *Il mio stato e i suoi doveri* negli *Studi etici*. La buona volontà, dice Bradley, è «la volontà che realizza un fine che è al di sopra di questo o di quell'uomo, superiore ad essi, e capace di confrontarli con la forma di una legge o di un diritto», e questa volontà è «senza significato, se non è la volontà di vivere (come) esseri umani».

Nell'ultimo periodo della sua vita Bosanquet si occupò poi specialmente delle implicazioni della dottrina sua e di Bradley sull'Assoluto, della questione della religione. Sostiene con Bradley che l'unica realtà è l'Assoluto; che l'Assoluto è indissolubilmente uno ed esclude ogni contraddizione; e pure che in qualche modo le apparenze gli appartengono. Nella teoria della «auto-trascendenza» che sviluppa nelle sue *Gifford Lectures* (1911-12) suo scopo è riconciliare questa dottrina che infine esiste solo un Individuo, con il fatto ovvio che ne esistono molti. Sostiene che negli esseri nel nostro mondo vi sono «gradi di individualità», ma che in ogni caso l'individuo, nello sforzo proprio di mantenere se stesso, si trascende, e così rompe i suoi confini, e tende sempre verso l'unificazione col tutto. «L'individuo finito» egli dice «è un tutto parziale, pure possedendo in sè il principio dell'infinità, preso nel senso dello sforzo verso l'unità assoluta e l'auto-completamento» (1). «È sempre un essere frammentario, ispirato da un tutto infinito, che cerca sempre di esprimere nei termini della sua categoria limitata di «esternità». In questo, *ex hypothesi*, non può mai riuscire. Ma questo suo sforzo non è mai vano o futile. È un fattore dell'auto-mantenimento dell'Universo, e in questo un vero compimento» (2). Tendiamo a diventare tutti, a identificarci col Tutto Assoluto. Nella moralità percepiamo il tutto come un ideale. Nella società è parzialmente realizzato e si esprime come legge. Nella religione, mentre ci portiamo appresso insieme la domanda di moralità e il riconoscimento della loro parziale realizzazione nella società, trascendiamo questo punto di partenza, e percepiamo per mezzo della fede il tutto come attuale. Vogliamo e ci sentiamo come uno con la perfettà Bontà, e, per mezzo del culto e del nostro arrenderci ad essa, ripudiamo e rigettiamo la nostra malvagità. «Sii un tutto, o incontra un tutto»

(1) *The Principle of Individuality*, Value; & The Value and Destiny of the Individual (Gifford Lectures, 1911-12), p. 4.
(2) *Ibid.*, p. 304.

dice Bosanquet, « non puoi essere tutto se non *incontri* un tutto. Questa *è*, credo, la religione » (1).

« Siamo spiriti e la nostra vita è una con quella dello Spirito, che è il tutto e il bene » (2). Sottili ragionamenti e richieste di spiegazione non potrebbero distogliere questa visione. Della sopravvivenza personale, tutto quello che la filosofia può dire nell'opinione di Bradley, è che è possibile, ma per nulla probabile. Bosanquet ammette che è una questione di secondaria importanza e, di fatto, è poco più ricco di speranza. « Ciò che è unito con l'eterno è eterno » dice. « Ma come, fin dove, come trasformato, o con quale specie di coscienza, se pure coscienza è la parola giusta, possiamo attendere di sapere in particolare e, per la religione, può importare molto » (3). Ciò che importa è « l'unità da ogni parte col bene supremo; e l'esito del cuore e della volontà » (4).

La filosofia di Lord Haldane (1856-1928) è di tipo Neo-Hegeliano, modificato dal concetto della Relatività. Lord Haldane identifica la Realtà non col Pensiero o l'Esperienza Sensibile o con l'Autocoscienza, ma con la Conoscenza; ma ciò che dice della conoscenza è sostanzialmente lo stesso di quanto era stato detto da altri Neo-Hegeliani della Realtà sotto altro nome. La sua manifesta ricchezza, i suoi aspetti meccanici e biologici, la sua bellezza e bontà a volere, formano un singolo tutto in cui cadono entrambi la materia e lo spirito. È « solo sulla base della conoscenza accettante come un fatto ultimo e finale, nei termini della quale tutto ciò che è apparentemente soggettivo, essere e verità, deve essere espresso, e in cui tutto ciò che è e può essere deve in qualche modo cadere, che il nostro mondo oggettivo è intelligibile » (5). « Le distinzioni tra pensiero, tempo, e spazio e sensazione, non possono essere fondamentali. Debbono cadere in una interezza, ed è appartenendovi come fasi, e non come entità distinte, che debbono essere studiate » (6).

Realtà e irrealtà, verità ed errore, bellezza e bruttezza, giustizia e peccato, tutto presuppone la conoscenza come mezzo in cui sono ed hanno significato. Ma entro la conoscenza vi sono diversi stadi, o livelli, o gradi, o punti di vista, analoghi alle figure di referenza del fisico, eccetto che non sono riducibili l'uno all'altro. Possiamo per esempio, considerare la realtà dal punto di vista o del mecca-

(1) *What Religion is* p. 12
(2) *Ibid.*, p. 25.
(3) *Ibid.*, p. 27.
(4) *Ibid.*, p. 32.
(5) *The Reign of Relativity*, p. 27.
(6) *Ibid.*, p. 24.

nismo, o della vita, o della personalità, e le categorie usate sono diverse in ogni caso, e appartengono a diversi piani di realtà o esperienza. Ognuna è la forma di un'attività infinita e onnipresente, il tutto della quale è presente in ogni fase (1), ma per astrazione le isoliamo con le conseguenze a cui ciascuna dà origine. Haldane non trova dovunque, come Bradley, contraddizione nell'uso della categoria. Al contrario, sostiene che ognuna è valida e attuale nel suo proprio posto e grado. Erriamo soltanto se cerchiamo di costruire ciò che è più alto da ciò che è più basso, invece di riconoscere che le estrazioni sono «fatte da una già più piena realtà dal di sopra in giù» (2). Operativi in tutte le menti sono principî che «in quanto possiedono il carattere di universali, in tutte le menti sono letteralmente gli stessi» (3). È ciò in parte che sta per il fatto che giudichiamo il mondo in armonia coi nostri vicini. Ma pure «ciò che sentiamo e vediamo e udiamo e odoriamo e palpiamo è attuale indipendentemente dalla relazione ad esso dell'io che appare come una cosa nel mondo che lo confronta» (4). Il mondo, cioè, è là indipendente dal pensiero che è riconosciuto come *mio*. Pure non è indipendente da ogni pensiero o dalla conoscenza, come un tutto. È entro la conoscenza o la realtà o la mente che sorgono tutte le distinzioni, e che esiste autosviluppata l'intera gerarchia dei gradi, ed è la stessa conoscenza o realtà o mente che, realizzandosi progressivamente in vari gradi si cristallizza come se fosse la propria autoevoluzione concettuale, in stadî che sono quelli della mente finita. Un altro nome per la conoscenza, la realtà, la mente, presa nel senso assoluto, ma con la separazione delle sue distinzioni e dei gradi deposta, è Dio. Poichè Dio, dice Haldane «può difficilmente essere meno del processo della mente in una integrità ideale, il processo in cui la mente come comprendente tutto si realizza in una serie di gradi che sono divergenti logicamente in quanto sono diversi nelle concezioni dominanti che si trovano alle loro basi rispettive» (5).

Come Haldane sta fuori della corrente principale della tradizione Hegeliana in Inghilterra, in questo ritorna alla nozione Hegeliana di un Assoluto che si evolve, così Mc Taggart (1866-1925), il principale e quasi il solo rappresentante dell'Hegelianismo a Cambridge, differisce dagli altri in quanto nega che la Realtà Assoluta possa

(1) *The Reign of Relativity*, p. 387.
(2) *Ibid.*, p. 358.
(3) *Ibid.*, p. 153.
(4) *Ibid.*, p. 196.
(5) *Ibid.*, p. 385.

identificarsi con Dio, se per Dio intendiamo una persona. Piuttosto l'Assoluto dovrebbe essere «inteso come una società di persone, che è in sè un'unità perfetta, ma non una persona». Vero è che Hegel ha affermato l'esistenza di Dio, ed ha identificato Dio con l'assoluta realtà — cioè con ogni realtà che esiste —. È anche vero che la realtà assoluta ha nel sistema di Hegel molti degli attributi che di solito si ascrivono a Dio. Egli è infinito. Egli è unità. Egli è spirito, ed opera per ragione e giustizia. Nè può l'Assoluto mutare come un tutto; poichè il processo dialettico, che conduce infine all'Idea assoluta, non prende posto nel tempo: nè altro elemento in cui il pensiero opera involge il tempo, perchè è solo un altro aspetto del puro pensiero che non ha esistenza fuori di esso. Tutto ciò che è richiesto per la identificazione dell'Assoluto con Dio è là, eccetto la personalità; ma poichè «*non sappiamo* di alcuna personalità senza un non Io» e non vi è non Io nell'Assoluto, non possiamo ascrivere una personalità all'Assoluto, e così dobbiamo identificarlo con Dio. D'altro lato, come contro Bradley e Bosanquet, Mc Taggart sostiene non solo che la questione dell'immortalità personale va affrontata, ma che ad essa l'Hegelianismo, se logico, deve dare una risposta affermativa. Tutte le persone in quella comunità di persone che è l'Assoluto, sono spiriti, e quindi eterni e immortali. Essendo riproduzioni dell'Assoluto non possono esserne diversi. D'altra parte, non vi è motivo per cui sostanzialmente lo stesso spirito non dovrebbe avere nel tempo, una successione di vita diversa (1).

La identificazione dell'Assoluto con una comunità di persone, conduce inevitabilmente Mc Taggart a prendere una visione diversa della società e dello Stato, da quella comunemente attribuita ad Hegel, ed adottata certamente dalla scuola d'Oxford degli Hegeliani. La teoria Hegeliana ordinaria ascrive allo Stato una unità e dignità superiore a quella degli individui che la costituiscono. Onde l'obbligo della obbedienza alle leggi. Nella teoria di Mc Taggart, la perfezione degli individui e dell'unità sociale che li riunisce sono interdipendenti e procedono di pari passo. Alla fine, ciò che per la religione significa Paradiso, l'individualità dei membri e dell'unità che li abbraccia sarà pure perfetta; ma di questo stato conosciamo così poco che non possiamo usarlo come un criterio nel giudicare di qualsiasi stato particolare in cui noi stessi ci troviamo. Gli Stati, del resto, non vanno, ma debbono essere considerati solo come mezzi a un fine che nel tempo può essere sostituito da altri

(1) *Studies in Hegelian Cosmology*, chaps. 2, 213.

mezzi, non necessariamente migliori o peggiori. Similmente, per quanto riguarda l'individuo, « possiamo vedere, in qualche modo quale condotta incorpora il bene supremo, meno imperfettamente. Ma non abbiamo materiale per decidere quale condotta tenderà a portare innanzi la realizzazione completa del bene supremo. Ciò è così lontano nel futuro, e involge tanto di cui siamo completamente ignoranti, che siamo incapaci di predire la strada che ci ci condurrà ad esso » (1). Nè l'idea del bene supremo, nè l'idea dell'assoluta perfezione, ci servirà come un criterio morale; nè pure ci possiamo fondare sui doveri suggeriti da una situazione particolare in cui ci troviamo, come credeva Bradley; perchè può essere talora d'obbligo il cercare di condurre innanzi un radicale cambiamento nella situazione in cui ci troviamo. Dei vari criteri suggeriti, come più pratico, vi è, pensa Mc Taggart, l'Edonismo. Nè è ciò incompatibile con la posizione Hegeliana, poichè lo sviluppo dei nostri ideali, ed un aumento di armonia tra essi e il nostro « entourage », è in genere atteso da un aumento di felicità. Mc Taggart, avendo dedicato 21 anni all'esposizione critica della filosofia di Hegel, si portò, nella *Natura dell'Esistenza* ad una nuova investigazione sulla natura della Realtà, su linee in qualche modo diverse, il discutere la quale ci porterebbe troppo lontani. Basti dire che le conclusioni a cui il metodo suo porta, non differiscono radicalmente dallo Hegelianismo.

L'aspetto del suo ultimo lavoro che attrasse la maggiore attenzione è il suo tentativo di mostrare che il tempo è una illusione, ma egli era già venuto a questa conclusione nei suoi *Studi sulla Cosmologia Hegeliana*, come del resto deve fare, se i diversi *io*, che insieme costituiscono l'Assoluto, sono in realtà immutabili ed eterni.

Degli scrittori viventi parecchi appartengono alla Scuola Hegeliana, specialmente i Professori Joachim, J. S. Mackenzie e J. H. Mirbead. Menzione dei loro lavori si troverà nella bibliografia, ma una discussione di essi è poco indicata qui, poichè abbastanza è stato detto per chiarire la tendenza fondamentale del pensiero Hegeliano, in codesta regione e per mostrare ove occorrono le principali linee di divergenza. Il fatto che queste divergenze si sono avute per riguardo ad argomenti di prima importanza indica che vi è qualcosa di errato nella teoria, ed un esame critico della sua natura e storia ci mostrerebbe che cosa è. D'altra parte non si può dubi-

(1) *Studies in Hegelian Cosmology*, p. 99.

tare che l'influenza esercitata sul paese dall'Hegelianismo, è stata buona, nell'insieme. Essa fu introdotta in un momento in cui la filosofia Britannica era ad un grado assai basso, quando la corrente di pensiero era in direzione di scetticismo per riguardo alla natura e all'esistenza di Dio, e la tendenza in biologia considerare l'uomo nulla più che il prodotto di un processo materiale di evoluzione, e trattare la mente come un epifenomeno di non grande importanza. L'Hegeliano vide bene entrambi: il grossolano fraintendere su cui poggia quel punto di vista, e la conseguenza disastrosa a cui conduce nella regione della religione, e in quella della moralità. La mente è qualcosa di molto più reale e di molto maggior valore di ogni cosa puramente materiale, o chimica, od animale. Non è il prodotto di ciò che è materiale, ma, al contrario, è da esso presupposto. È un'attività governata da leggi, la natura delle quali possiamo scoprire, e, finchè e se non realizziamo ciò che è il pensiero e riconosciamo ciò che contribuisce alla costruzione dell'esperienza, è impossibile comprendere l'universo in cui viviamo. Nè il pensiero qui in questione è puramente il nostro pensiero umano. Affermare ciò è cadere nell'errore commesso da Kant, un errore che l'Hegelianismo riconosce e abolisce. È il Pensiero assoluto che costruisce la natura *a priori*; e benchè gli Hegeliani discutano sulla sua essenza, e non siano intesi tra loro circa la sua relazione coi pensieri finiti e con la natura, non v'è dubbio che la natura presuppone qualcosa di affine alla mente che la unifichi e la faccia ciò che è; e nessuno erra, nel riconoscere che tra essa e ogni pensiero finito vi è una distinzione, quella che vi è tra finito ed infinito, tra quello che è uno di molti e ciò che è essenzialmente uno ed unico. L'etica, e anche la religione dell'Hegeliano, è fondata su questa verità fondamentale. L'etica riconosce che qui vi è un ideale di unità e di perfezione che deve essere realizzato, e non lo è ancora, sia nell'individuo che nella società. Questo ideale non è, come avviene per il Naturalismo e l'Umanitarismo, racchiuso tra le cose di questo e ristretto a ciò che può esservi realizzato. È collegato al nostro riconoscimento di qualcosa di più alto che noi, di qualcosa di spirituale e di assoluto, a cui cerchiamo di identificarci. Anche la teoria di Mc Taggart è in questo caso, poichè gli individui che formano la sua società ideale non sono individui di cui già abbiamo avuto esperienza, nè è il legame d'amore che li deve unire infine, di quella debole qualità che si ottiene tra gli individui che conosciamo. L'etica dell'Hegelianismo, come quella del Cristianesimo, è fondata sulla credenza che vi sia un altro e più alto ordine di unità e di perfezione che, oscuramente

come possiamo percepire la sua natura, nondimeno opera entro noi, per il quale combattiamo, e che infine crediamo capace di realizzazione. La religione dell'Hegelianismo afferma la credenza che, in qualche modo, in ciò che è chiamato l'Assoluto, questo più alto ordine di unità e di perfezione esiste. L'aver conciliato gli elementi per cui ciò che è non esistente, è pure in qualche senso esistente, l'Hegelianismo non pretende. Ma, pur non essendo capaci di conciliarli, in nessun modo dobbiamo abbandonarli, poichè entrambi sono ben fondati, ed abbiamo buone ragioni per pensare che si concilieranno alla fine.

L'Hegelianismo Britannico, nel suo atteggiamento di fronte all'etica é alla religione spesso viene vicino al Cristianesimo. Verso i dogmi cristiani, d'altra parte, spesso manifesta una indifferenza notevole, considerando che Hegel considerava i dogmi Cristiani di estrema importanza, e li considerava, in un senso, i fondamenti della sua filosofia. Il terreno di questa indifferenza non può trovarsi nella natura dello Hegelianismo stesso. Ma piuttosto nel terreno trovato dall'Hegelianismo, quando venne nel paese. La credenza filosofica che esiste una mente assoluta che opera in tutte le menti finite conducendola all'unità e alla verità, è molto affine alla credenza Cattolica che il pensiero di Dio agisce verso la stesso fine in e attraverso le menti di quelli che insieme formano una comunità che chiamiamo la Chiesa. Fondamentale, in ambo i casi, la credenza che la verità è vivente ed operante in noi e che, come la sua voce vivente si esprime in noi e attraverso noi, la sua espressione sempre tende verso una unità crescente, verso perfezione e coerenza. Ma il tempo in cui l'Hegelianismo venne in Inghilterra, le menti dei pensatori in codesto paese, benchè profondamente religioso, non guardarono alla voce vivente della verità che si esprime in e attraverso la Chiesa, per l'espressione dei dogmi Cristiani. Per la maggior parte sostenevano che la verità divina era stata espressa una volta per tutte nella Bibbia, e doveva essere scoperta solo leggendo la Bibbia e legandosi alla interpretazione letterale. Una nozione così imperfetta del modo in cui opera la verità divina, è alieno allo spirito del Cattolicismo e dell'Hegelianismo, e, quando l'Hegelianismo venne in Inghilterra, questo punto di vista era già stato screditato negli ambienti intellettuali, perchè non poteva accordarsi nè con la critica della scuola, nè con la scienza. Con la scomparsa del terreno su cui il Protestantesimo fondava il Dogma, scomparvero i Dogmi fondati su di esso, e l'Hegelianismo, privo di dogmi, prese il loro posto. Così, non fu per colpa dell'Hegelianismo che il Dogma fu

screditato in Inghilterra; lo era già quando giunse l'Hegelianismo. Ciò ch'esso fece fu di rendere possibile per intelligenze che trovavano impossibile accettare la teoria Protestante della Rivelazione, il credere ancora che Dio esiste e che Dio si rivela.

Paragonando l'Hegelianismo in Inghilterra con quella filosofia che è legata con la fede dei Cattolici, scopriamo molti e significativi punti di rassomiglianza. Sono unite queste dottrine nel considerare l'universo come il prodotto di intelligenza che si manifesta a diversi gradi dell'essere; e così nel ritenere che la manifestazione dell'intelligenza nella natura è incompleta, finchè la natura entra come un fattore nella esperienza e diviene così progressivamente compresa. Sono unite pure nel sostenere che mentre, da una parte, la natura della realtà non può rivelarsi eccetto che nel pensiero e attraverso il pensiero, d'altra parte nessun pensiero umano è adeguato nell'esprimere la realtà qual'è in se stessa. Nessun concetto può essere adeguato alla realtà, e pure la realtà entra in ognuno. Il problema che Green, Bradley e Mc Taggart cercano di risolvere e a cui dànno ciascuno una risposta diversa non è altro che il problema posto dalla Scolastica quando ricerca l'essenza metafisica di Dio; ed a questo problema pure, la Scolastica ha dato risposte diverse. Una risposta accentua un aspetto di ciò che è ultimo, un'altra un altro. Il pensiero e quella immediatezza che caratterizza il sentire, l'autocoscienza, la necessità e l'infinità dell'essere assoluto sono tutte là in quello che è estremamente reale; ma nè l'una, nè l'altra è un termine adeguato, col quale designare il realissimo, perchè ciascuno ne rappresenta un carattere od un aspetto particolare. L'apparenza, come la concepiamo, è sempre separata dalla realtà, l'essenza dell'esistenza; pure nè l'Hegeliano, nè lo Scolastico dubitano che nell'Assoluto siano e debbano essere uno.

Che in questo senso vi sia armonia tra le due filosofie non è da meravigliare, vedendo come l'Hegelianismo abbia trovato la sua dimora prima in Oxford, dove la tradizione di Platone e di Aristotele è sempre stata in auge. L'Hegelianismo inglese non è Hegel puro e semplice; è Hegel tonificato e modificato e reinterpretato da menti già imbevute dello spirito della filosofia Greca, lo stesso spirito che anima i pensieri della Scolastica. Pure è con Platone, più che con Aristotele, che l'Hegeliano simpatizza. Onde sarà con la filosofia di S. Agostino, più che con quella di S. Tomaso, che l'Hegelianismo avrà più stretta affinità. Per Agostino il mondo fisico è poco più che una mostra transeunte non meritevole di fermarvisi se non in quanto manifesta la bontà divina. Non è dunque di qui

che deriviamo la nostra conoscenza di ciò che è eternamente vero, genuinamente buono, totalmente perfetto, pur dove è questione non di infinito, ma di finito, poichè nel mondo di cui abbiamo esperienza nulla *è* eternamente, e tutto passa, ciò che è totalmente buono e perfetto. L'Hegeliano è qui vicino ad Agostino. È all'esperienza che applichiamo le nostre idee di ciò che è buono, e vero e perfetto, ma non è da essa che le deriviamo. Operano in noi in quanto in noi è riprodotta l'immagine dello Assoluto. Pensiamo veramente se, e in quanto, pensiamo in unione con ciò che è assoluto, e se, e in quanto, il nostro pensare è partecipazione del divino pensiero.

Green fu l'elaboratore più completo di questa teoria della conoscenza umana; ma non penso che le sue vedute differiscano in modo radicale da quella degli altri Hegeliani inglesi. È nello stadio ulteriore che incominciano a differire, nello stadio, specialmente, in cui Green, avendo analizzato la coscienza come opera nell'esperienza umana, e avendone scoperta la natura, cerca di identificare l'Assoluto con l'autocoscienza. Serie discrepanze sorgono qui. Non è solo questione di scegliere il miglior termine con cui descrivere l'Assoluto. Siamo tutti d'accordo che nessun termine è adeguato, a quel proposito, che è solo per analogia che possiamo applicare qualunque termine derivato dal pensiero umano o dall'umana esperienza all'Assoluto, e che, per conseguenza, qualunque termine si scelga da applicare sarà soggetto a critica. La differenza è più profonda. Non concerne solo la natura dell'Assoluto, ma anche, e forse principalmente, la relazioni dell'Universo con l'Assoluto. Gli Hegeliani mantengono che l'universo come un tutto è uno indissolubilmente con l'Assoluto. Non infrequentemente vanno oltre e mantengono che l'Universo come un tutto è identico all'Assoluto. Se così è, sembrerebbe che dovremmo anche considerare il processo di evoluzione che avviene nell'universo, come un'evoluzione dell'Assoluto; e benchè Mc Taggart neghi che Hegel l'abbia insegnato, è comunemente supposto che questo egli abbia voluto dire. L'alternativa si offre di considerare il tempo, con Mc Taggart e Bradley, come un'illusione. Ma ciò lascia il fatto che soffriamo per questa illusione inesplicata, e non risolve la difficoltà. Poichè se, come Bradley sostiene, tutte le nostre idee *qualificano e appartengono alla Realtà*, in contraddistinzione da alcune parti o aspetti particolari nella Realtà, allora questa illusione del tempo qualifica e appartiene alla Realtà. Se l'universo è identico all'Assoluto, l'Assoluto in ogni caso sembra evolvere, e, anche se dichiariamo illusoria la sua evoluzione ed apparente, non qualifica meno ed appartiene alla Realtà, così che in qualche modo

sembrerebbe ancora vero che l'universo, e così la Realtà, e l'Assoluto, si evolvano.

L'Hegelianismo viene di solito considerato come una forma di Panteismo. Anche la teoria di Green, che è meno panteista, si riteneva conducesse al Panteismo, e ciò da filosofi che possono difficilmente essere accusati di pregiudizî, come Sir Arthur Balfour, e il Professore Seth. Fairbrother, nella sua *Filosofia di Green*, respinge l'accusa con indignazione. Le dottrine che Balfour e Seth contrappongono a quella di Green, sono, egli dice, in realtà dottrine di Green. Per Green « nessuna liberazione della coscienza è così inequivoca — dice Fairbrother — come quella che accerta che l'uomo è un « io » in tutto il suo essere e agire — dalla più semplice sensazione alla più alta complessità di pensiero. — Nessuna teoria metafisica dell'esistenza, nessun sogno etico di un lontano ideale, in cui questa personalità separata è oscurata o trasformata in qualche cosa d'altro, sarebbe stato accettato, ancor meno insegnato, da Green » (1). È vero questo, di Green. È vero anche di Mc Taggart, per cui gli « io » rimangono eternamente io, malgrado la loro unità con l'Assoluto. Ma non lo è per Bradley e Bosanquet. Per essi, la opposizione dell'io ad un altro io, e dell'io al non-io, appare una deroga all'unità, e così deve nell'Assoluto essere trasformata e separata in un modo che riesce impossibile specificare e che, nell'opinione di Bosanquet, non importa, purchè ci atteniamo alla verità fondamentale dell'esistenza di un Assoluto col quale alla fine diverremo uno. Come avviene che filosofie fondate su simili principî arrivino a conclusioni così divergenti? Un equivoco deve esserci, e il luogo in cui ricercarlo è dato dalla parola « unità », che esercita un fascino così caratteristico sulle mentalità Hegeliane. Che cosa è questa unità che non può che esistere nella differenza, e pure deve superare le sue differenze così da farle scomparire? Si sarebbe pensato che, se le differenze sono essenziali all'unità, avrebbero dovuto rimanere, se l'unità stessa deve rimanere, come, per presupposto, è ammesso. È una strana specie di unità che richiede delle differenze e pure cerca di abolirle. E, se debbono rimanere, perchè dirci che alla fine dovranno divenire così trasmutate da essere impossibile dire se esse veramente rimangono o no? Mc Taggart e Green eccettuano gli « io », o persone, da qualunque simile trasformazione radicale. Ma perchè limitare le differenze che debbono rimanere all'io? Se l'Assoluto è eterno e immutabile, si sarebbe pensato che

(1) *Op. cit.*, pp. 166, 167.

avrebbe ritenuto tutte le sue differenze, qualunque queste fossero; poichè se le differenze vanno e vengono entro un Assoluto col quale sono identiche, l'Assoluto stesso cambia. L'Hegeliano non afferma che l'Assoluto *è* un qualsiasi particolare delle sue differenze, nè che una delle sue differenze è l'Assoluto. L'Assoluto non è verde, nè « l'esser verde » identico con l'Assoluto. Ciò che l'Hegeliano afferma è che tutte le differenze sono entro l'Assoluto; che di queste esso è la sintesi; e ancora che di esse non è solo regolatore, ma costitutore. Molto dipende dal come interpretiamo i termini qui usati. In quale senso tutte le differenze sono entro l'Assoluto? In che senso vi sono differenze *di* esso? Haldane dice che ogni cosa cade entro la Conoscenza, scritto con la maiuscola, ed è difficile si possa negare. Ma conoscenza di che? Se l'Assoluto conosce e pensa ed ha esperienza, allora tutto ciò che è conoscibile e intelligibile e capace di essere sperimentato deve cadere entro la conoscenza, il pensiero, e l'esperienza dell'Assoluto. Lo stesso può dirsi di Dio, e così l'Assoluto corrisponde a ciò che intendiamo per Dio. Entro la conoscenza divina od esperienza cadono tutti gli oggetti possibili di pensiero, tutte le entità concepibili o gli esseri; e, poichè sono interconnessi ed hanno relazione l'uno con l'altro, giustamente parliamo di essi come formanti un tutto. A loro riguardo, la conoscenza non è puramente regolativa, ma costitutiva. Sono ciò che sono, perchè Dio pensa così.

L'essere giustificati nel considerarli come differenziazioni di quell'unità che chiamiamo la natura divina, dipenderà da ciò che significhiamo con la parola « differenza ». Se significa solo che ognuna è una finita e parziale espressione della natura divina — e credo significhi questo — allora questo è ciò che sono. Sono diversi l'uno dall'altro, ma in ognuno la natura divina è espressa in modo finito. Insieme formano un tutto sistematico. Ma possono anche essere raggruppati in tutti subordinati di vario tipo, in ogni tipo dei quali i membri formano un seguito o sono relativi gli uni agli altri come « prima » e « dopo ». V'è un numero infinito di possibili gruppi di questo tipo, ognuno dei quali costituisce ciò che chiamiamo un mondo possibile, e ognuno dei quali è presente a Dio ed entro Dio, pur senza distruggere la sua unità, come un modo possibile in cui la sua natura potrebbe manifestarsi. Ma manifestarsi perchè, e a chi?

Ciò dicendo non sembriamo dir nulla di incompatibile con l'Hegelismo, ma piuttosto dire ciò che anche l'Hegelianismo afferma. È nel grado successivo che sorge una differenza tra l'insegnamento dell'Hegelianismo e quello della Scolastica. Alcuni di questi mondi possibili entrano pure nella nostra esperienza, perchè possiamo di

essi pensare, e discernere i principi su cui sono costruiti. Possono sembrare, è vero, prodotti del nostro proprio pensiero; ma non sono questo in realtà; se, in e quanto pensiamo veramente di essi, sono anche prodotti del pensiero divino. Ma sono, o alcuno di essi è, più di questo? Il pensiero, dice Bradley, non è realtà, ma è della realtà o intorno alla realtà. Il reale entra anche nella esperienza sensibile, pure, non tutti i mondi vi rientrano, ma uno solo. Donde sembrerebbe seguirne che questo solo mondo ha una realtà, di cui gli altri mancano. L'Hegelianismo non lo nega; ma sembra ignorarlo, e diviene così insoddisfacente, poichè la realtà di *questo* mondo costituisce un problema che la filosofia deve affrontare. In che consiste questa realtà? Bradley sembra dire che il mondo è reale della realtà dell'Assoluto, e non v'è dubbio che questo sia vero in un senso, se Dio è entro tutte le cose esistenti *per potentiam, per praesentiam et per essentiam*, in quanto esse sono. Onde, se questo mondo è solo uno dei molti possibili, com'è certamente, non può essere identico all'Assoluto, poichè nell'Assoluto *tutti* sono compresi. Se, dunque, questo mondo è reale, deve esserci distinzione non solo entro il pensiero, ma entro la realtà; e, poichè il prodotto del pensiero è posto di contro al pensiero come qualcosa di oltre del pensiero stesso, pur uno con esso e dipendente da esso, così la realtà di questo mondo deve essere opposta alla realtà dell'Assoluto, come qualcosa di non assoluto ma di condizionato. Come vi sono gradi di verità, così gradi di esseri; e benchè questo mondo abbia l'essere, non l'ha da sè e dal proprio diritto, ma come qualcosa di ricevuto dalla sorgente di ogni essere, che è l'essere assoluto. La possibilità di altri mondi non è un rimedio che l'Hegeliano discute. Nè sembra riconoscere che il nostro mondo differisce dagli altri mondi possibili, non solo nella sua natura, ma anche per il fatto che ha esistenza. Nel caso del nostro mondo, non solo si deve spiegare la sua natura, ma anche la sua esistenza; ma, se ignoriamo la sua esistenza, cade nel numero di altri mondi che sono solo possibili. Ora la *possibilità* dei mondi esistenti è radicata nella natura divina e ne scaturisce necessariamente. Cioè sono, come possibilità, il prodotto necessario del pensiero divino. Il nostro mondo, quindi, se lo consideriamo puramente come un mondo possibile, è, come il resto, prodotto necessario del pensiero divino. Perciò se ignoriamo la sua attualità, o trascuriamo la distinzione tra la sua attualità e possibilità, come fa l'Hegelianismo, ci appare esistere di necessità. Questo aspetto della filosofia Hegeliana, come molti altri, non è accentuato nella forma che l'Hegelianismo ha preso nel paese, ma pure è ugualmente latente; ed alcuni

hanno molto insistito sopra questo come, per esempio, Henry Jones, che ha succeduto ad Edward Caird, nella Cattedra di Filosofia Morale a Glasgow. Il risultato è un determinismo rigido, da cui è impossibile sfuggire dicendo che Dio determina se stesso a creare, perchè in questa teoria egli non può che determinare se stesso a creare e a fare tutto ciò che la creazione implica. Qualunque cosa è, deve essere; e qualunque cosa avviene, deve avvenire. La libertà in Dio è svanita, e con essa la possibilità di spiegare quell'aspetto del nostro mondo che lo distingue da tutti gli altri: il fatto fondamentale della sua esistenza.

È trattando di questa relazione dell'universo con Dio che l'Hegeliano è più insoddisfacente, ed è in connessione pure con questo che sorgono le più notevoli divergenze nella sua storia. Invece di rimanere fedeli al principio che una vera unità connota e comprende differenze, molti Hegeliani sembrano lasciarlo e cercare di obliterare distinzioni e differenze da cui per la natura delle cose non possiamo liberarci. Le differenze sono qui. Non v'è dubbio che alcuna sia trasformata e superata, ma cercare di togliere quelle inerenti nella propria natura della realtà, non può che condurre all'errore ed alla contraddizione. Non v'è bisogno di negare che l'essere è reale perchè veramente non è l'essere assoluto; o negare che gli «io» sono reali perchè, per divenire uno con l'essere assoluto, debbono sottostare a notevoli trasformazioni; o negare che il tempo è reale perchè dal punto di vista assoluto ogni cosa è senza tempo. Un tutto reale non è la somma delle sue parti. Nè è l'essere di un tutto la somma degli esseri parziali che comprende. Appartiene ad un ordine differente, un livello diverso, come direbbe Haldane. L'essere che sostiene il tutto e gli conferisce unità è essere assoluto nel vero senso. L'essere delle parti non è questo; è essere dipendente, ed è essenzialmente finito. Il fatto che codesti esseri parziali esistono nel tempo è una conseguenza della loro natura finita e del mondo in cui l'essere di molti è ordinato. Poichè l'essere di ognuno è finito, può essere, ed è, succeduto dall'essere di un altro, nella realtà e per noi, perchè, essendo noi pure finiti, abbiamo esperienza di una cosa dopo l'altra. Che gli avvenimenti e la nostra osservazione di essi debba così essere successiva sembra agli Hegeliani incompatibile col fatto che nella esperienza dell'Assoluto essi non compaiono successivamente, ma sono appresi come un tutto. Quindi per Bradley e Mc Taggart il tempo è una illusione. Che gli eventi successivi si colleghino in serie, ciò, tuttavia, non distrugge la loro successione, ma, al contrario, la presuppone. Nè, quando affermiamo

che gli avvenimenti costituiscono un seguito, affermiamo che individualmente i membri di una successione hanno più essere di quanto ne avessero prima. Ma se eventi successivi formano una successione, non vi è motivo per cui non vengano appresi come un seguito dal pensiero. Apprenderli come successione non è apprenderli successivamente, ma *tota simul*, come un tutto. Se, tuttavia, gli eventi in realtà sono così collegati da formare un seguito, apprenderli come un seguito non è apprenderli come non sono, ma come sono. Nè la possibilità di apprendere così gli avvenimenti è esclusiva di Dio. Anche noi possiamo vedere passato, presente e futuro come un tutto, e, di frequente, facciamo così, specialmente nella scienza moderna; nè, così facendo, distruggiamo il tempo o lo modifichiamo o lo rendiamo illusorio; soltanto lo trascendiamo momentaneamente, come Dio fa sempre, e guardiamo su di esso come un oggetto che ha un certo carattere, il carattere di comprendere elementi che sono così selezionati da formare un seguito.

Una delle ragioni di divergenza nello Hegelianismo, è la imprecisione della sua terminologia, e una delle cause di questo è, io penso, il fatto che Hegel ha cercato di applicare la filosofia non solo ai fatti della esperienza, ma anche ai Dogmi Cristiani, e specialmente al Dogma della Trinità. Come S. Anselmo, Hegel pensava che nella Trinità abbiamo la chiave dell'universo. Nello Hegelianismo Britannico, questo fattore è largamente scomparso, ma dei suoi effetti vi sono ancora tracce, specialmente nelle teorie Hegeliane dell'*io* e della società come comunità degli «io», e il risultato di ciò non è coerente per nulla. In Dio vi è una comunità di Persone di cui ognuna è «opposta» o «posta di fronte all'altra», che è il modo hegeliano di dire che le Persone sono distinte. Ma in Dio l'unione di queste persone è così perfetta che non solo hanno parte ugualmente nella stessa Natura infinita, ma sono identiche con quella Natura, così che, tra le Persone e la Natura, non vi è in Dio distinzione alcuna. Vi sono in Dio tre Persone, ed Hegel, applicando il suo principio di opposizione e di sintesi, cerca di assegnarne la ragione. L'opposizione del Padre e del Figlio è analoga a quella del pensiero con la sua espressione, del *principium* al *verbum*, e nella terza Persona, simboleggiata dall'amore, questa opposizione è «riconciliata» o «superata». A questo grado di dottrina, è così. Ma nella teoria di Mc Taggart la Trinità scompare. Sostiene ancora che la Realtà o l'Assoluto è, e deve essere, una comunità di persone, ognuna delle quali è eterna e perfetta, ma non identifica, come si sarebbe potuto aspettare, questa perfetta comunità di persone, con Dio. Le persone per

lui, non sono persone divine, ma siamo noi, perfezionati nella nostra individualità ed uniti da un non meno perfetto legame d'amore. Questo Assoluto, ci si dice, non può essere Dio, perchè la parola « Dio » denota un io, e un io connota un non-io, col quale non è identico. Ma ciò è vero? Degli *io* finiti può essere vero, ma di persone che sono perfette nel senso assoluto, non è vero, come Mc Taggart implicitamente ammette; perchè egli afferma l'esistenza di un assoluto e così non possono differire in natura. Qui tuttavia vi è un (equivoco) solo nel senso che vi sono altri *io* che in nessun modo differiscono « *nisi obviat relationis oppositio* ». Identificando l'Assoluto con una comunità di persone Mc Taggart viene molto vicino al vero, ma per la sua identificazione di queste persone con i nostri propri « io », non possiamo trovare ombra di fondamento; nè può egli fare l'identificazione, senza una contraddizione flagrante. Ci dice che deve essere così, ma di fatto ammette che non è così e cerca quindi di consolarci con l'idea che, dopo numerose reincarnazioni, può divenire così. La realtà come appare essere non è ciò che è, ma in qualche modo misterioso deve divenire ciò che è, e questo senza perdere nulla, neppure l'apparenza di essere ciò che non è. Nella sfera della politica l'idea di una comunità di persone è richiesta operare, dagli Hegeliani, in modo differente. L'unità si separa dalle persone ed opera come un ideale che cerca di realizzarsi. Per Hegel, questo ideale di unità è un esempio dello universale concreto — è *veramente* l'universale concreto —, che si realizza progressivamente nella comunità. Tuttavia esso non è puramente ideale, ma anche reale, ed è di un ordine più alto della realtà che caratterizza l'individuo. Questa unità è incorporata nel governo di uno stato, e trova espressione nella legge. Poichè però il governo di uno stato, è di un più alto ordine di essere che i cittadini che lo compongono, contro i suoi precetti e le sue leggi non vi è appello. Agli Hegeliani della Gran Bretagna una teoria così autocratica della sovranità non era accettabile, e al suo posto sostituiscono la teoria alquanto diversa di una « volontà generale » che ha autorità perchè comprende ed esprime per mezzo di leggi la volontà della comunità. La volontà generale non è immutabile, ma può esprimersi in diversi modi, in diverse circostanze e in tempi diversi, e nel porre innanzi questo mutamento l'individuo può collaborare. In teoria, tuttavia, la volontà generale, in ogni data epoca, è supposta esprimere la volontà *reale* dello individuo, ancorchè non voglia attualmente ciò che la comunità vuole, ma proprio il contrario. È questo aspetto nella teoria Britannica che è stato più criticato dagli oppositori, come

derogatorio alla libertà individuale. Giustificare lo stato, rinvigorendo una particolare forma di vita nell'individuo col principio che esso esprime la sua *reale* volontà, è fondare l'obbedienza alla legge su di un mito, ed è, nel tempo stesso, aprire la via alla tirannide.

Il movimento hegeliano in Inghilterra, differisce largamente dal corrispondente movimento sul Continente, e differisce ancor largamente entro se stesso; tanto che è aperta la questione se le varie filosofie, che abbiamo discusse, debbano venir classificate sotto lo stesso capo. Esso deve anche, del resto, non meno alla filosofia dei Greci che a quella di Hegel; ed è questo in gran parte che spiega gli aspetti che ha in comune con la filosofia tradizionale dei Cattolici: la posizione che assegna al pensiero, e la sua stima alta per la morale e la religione. La sua metafisica è meno soddisfacente. Il tentativo di identificare tutto ciò che è compreso nelle esperienze con l'Assoluto cade. Pure l'Hegeliano evita di abbandonare la sua convinzione che l'Assoluto sia il tutto, malgrado la contraddizione manifesta, cui dà argomento questa asserzione. Invece di lasciare il principio che conduce alla contraddizione, si appiglia ad esso e si consola con la speranza che, poichè l'Assoluto non può essere auto-contraddittorio, le contraddizioni che sembrano sorgere entro esso, qualche giorno e in qualche modo, scompariranno. I difetti della filosofia vanno suppliti dalla religione. Ma, poichè tutto ciò che la filosofia può dirci dell'oggetto, è la sua esistenza e che deve essere supposto in qualche modo per conciliare le apparenze contradditorie, la religione, dal punto di vista dell'intelligenza, diventa una cosa vaga e misera. E per questo riguardo l'Hegelianismo inglese regge male al confronto con l'Hegelianismo di Hegel. Poichè per Hegel la religione era la ragione in cui tutti gli enigmi del mondo sono risolti, in cui tutti i problemi della profonda speculazione disvelano il loro significato, ed in cui la voce del tormento del cuore è acquetata. Che è ciò che la religione dovrebbe essere, per gli esseri intelligenti.

GIUSEPPE ENGERT
Professore universitario di filosofia
e pro-rettore della Scuola superiore di Filosofia e Teologia di Ratisbona

I PROBLEMI FONDAMENTALI DEL PENSIERO FILOSOFICO E HEGEL

È una caratteristica del pensiero filosofico, e quindi del pensiero umano in generale, mutare tutti i dati della natura e del mondo intellettuale in rapporti logici, ossia universali e necessari. Il pensiero matematico con la sua completa razionalità e connessione logica è perciò stato sempre il prototipo di ogni conoscenza. Si trascurava troppo facilmente il fatto che anche questa conseguenzialità matematica nella sua *esistenza* dipende dall'esistenza di uno spirito che la pensa, e quindi è la sua causa; e che nei rapporti puramente matematici non si prende in considerazione il divenire come nella natura, ma soltanto la connessione logica. Il segno caratteristico della razionalità si chiama perciò qui esattezza, non verità. E tuttavia il problema: perchè esiste e avviene una data cosa? è il problema fondamentale di tutto il pensiero, e la forza originaria che anima ogni speculazione filosofica.

Ora mi sembra caratteristico per Hegel il fatto che egli — naturalmente spinto a ciò da tutto il movimento filosofico del tempo nel quale egli si trovava, a partire da Descartes, Leibniz e Kant, pose il problema filosofico fondamentale in questa forma: Com'è possibile il *sapere*? Ma anche qui bisogna spiegare il fine: In qual modo si deve considerare come intrinseca necessità questo *sapere* che come tale — ossia come esperienza soltanto casuale o contingente — è condizionato dall'esistenza di uno spirito umano con organi di senso e facoltà conoscitive? In particolare, il problema in Hegel si divide in tre parti:

1º Comprendere la natura nella sua esatta logicità e razionalità;

2º Tradurre la casualità del sapere in una necessità;

3º Comprendere il sapere in genere nella sua relazione con l'*essere*, come il suo «fenomeno» o «riconoscimento», ossia come il processo per il quale un essere prende coscienza di se stesso.

Secondo l'opinione di Hegel, Kant era rimasto a mezza strada nella soluzione di questi tre problemi:

1° la natura aveva conservato un elemento estraneo al sapere e alla ragione — la cosa in sè come noumeno ossia come limite della conoscenza;

2° la casualità del sapere era rimasta condizionata dalla dipendenza dal sensibile e perciò chiusa in dati limiti;

3° il sapere stesso era un semplice sviluppo della *ratio* umana nel sistema delle categorie o modi di predicazione; questo sviluppo era in fondo il sistema della scienza, ma non la totalità della vita in genere.

I.

Kant stesso aveva precisamente trovato il suo compito critico nel definire saggiamente i confini della nostra conoscenza di fronte alla pretesa razionalistica di possedere ed essere il sapere assoluto. Ma per Hegel, come per Fichte e per Schelling, il problema che tutta la nostra conoscenza umana è condizionata, fu posto con ciò (in prima linea) e in tutta la sua gravità; e si affermò con tutta la sua forza irresistibile la tendenza intima alla conoscenza stessa di superare questa relatività, questi limiti.

Il problema della *conoscenza* suona così: tutta la nostra conoscenza è originariamente ed essenzialmente *esperienza*, ossia è dipendente dall'esistenza di un soggetto che conosce, e dall'esistenza di un oggetto che vien conosciuto. Essa è dunque condizionata dai nostri sensi. Il sapere e la scienza stessa sono una concatenazione necessaria e universalmente valida di conoscenze secondo il rapporto di principio e conseguenza. Se la teoria della conoscenza si fonda soltanto sull'origine della conoscenza dai sensi, la teoria vera sarebbe l'empirismo e il sensualismo: nelle quali dottrine però sono trascurate la necessità e l'universalità, che dimostrano essere la nostra conoscenza indipendente dall'esperienza dei sensi. Se la teoria della conoscenza prende in considerazione appunto questo carattere necessario e universale, essa dovrà essere razionalismo, per spiegare questa necessità e universalità, in quanto appunto la *ratio* dell'uomo è espressione di ciò che è intimo alle cose, ossia della loro essenza. È ovvio che allora l'ordo et connexio idearum deve in qualche modo essere parallelo (Descartes) o addirittura identico (Spinoza) con l'essenza delle cose stesse, con l'ordo et connexio rerum. Le rationes o concetti sono allora l'ὄντως ὄν ossia il solo reale. L'origine e la dipendenza della conoscenza dai dati sensibili è in questo caso trascurata come priva di importanza.

Ciò che Hegel — in questo fedele seguace di Kant — vuole, è appunto il « consolidamento » dell'esperienza nella sua origine e nel suo valore universale, come appunto nel suo modo particolare di essere. Se si può dimostrare che l'esperienza nella sua speciale forma umana è una necessaria forma del sapere, essa avrà in sè la giustificazione della sua esistenza e nel tempo stesso del suo modo speciale d'essere, e potrà, per mezzo della deduzione, essere dimostrata come derivante dall'essenza stessa del sapere. La contraddizione tra empirismo e razionalismo è così abolita. A questo fine vien raggiunto un punto di vista che sta al di sopra delle due teorie e quindi supera anche Kant, il quale aveva piuttosto approfondita l'opposizione, poichè egli aveva posto come limite della conoscenza la cosa in sè o la natura situata al di fuori dell'uomo. E tuttavia, già secondo Kant, la natura c'è soltanto come necessaria connessione degli oggetti rappresentati sensibilmente; quindi il sapere riunisce in sè tutt'e due: natura e conoscenza. In questo modo la « cosa in sè » viene eliminata come un'inutile doppione della natura e si tratta poi soltanto di dedurre il sapere nel suo modo speciale di essere. Fichte aveva spiegato il sapere come un'azione moralmente libera: «Il nostro mondo è la materia intorno a cui si esercita il nostro dovere, resa sensibile; questo è ciò che è veramente reale nelle cose, il vero fondamento di ogni fenomeno». La svalutazione della natura contenuta in questo principio fu superata da Schelling. Sopra tutto nel suo primo periodo egli vide nell'Io l'assoluta potenza autonoma, che pone incondizionatamente ogni realtà; l'essenza del sapere è l'assoluta identità di soggetto e oggetto, a priori e originariamente nell'Assoluto, che si scinde mediante un'opposizione. Hegel riconobbe giustamente: non si può trovare in Schelling un motivo logico, che spinga l'Assoluto a questa autoscissione, e che spieghi l'Assoluto nella sua esistenza. Tutto ciò avviene improvvisamente, come un colpo di pistola.

Il problema per Hegel suona così: la natura è comprensibilità, ossia secondo Hegel spiritualità che non comprende ancora se stessa; lo spirito è l'atto del comprendere che si rivolge indietro verso il mondo; come si deve capire *logicamente* la subordinazione dell'uno all'altro e perciò spiegarla come necessaria e universale? Il mezzo è il *concetto*, in quanto questo rappresenta l'essenza della natura e dello spirito, che in questo senso è identica in tutt'e due, e nel tempo stesso è una forza dinamica o promotrice: lo spirito non è tranquillo finchè non l'ha totalmente « compreso », ossia non l'ha indagato nei suoi singoli momenti e nella sua totalità. Il concetto è nella na-

tura come sapere latente o potenziale, nello spirito in atto (umano) come il suo essere manifesto. Perciò il sapere può essere concepito come la via dall'essere potenziale all'essere attuale o ideale attraverso la realtà (sempre soltanto temporanea) nello spirito umano. Così la realtà del concetto rappresenta, nello spirito che conosce, il punto di mezzo, per modo di dire, che guarda *logicamente* avanti e indietro: se c'è un sapere in sè, esso dev'essere compreso così. Lo stesso concetto è anche la dinamica del processo di conoscenza; poichè ogni concetto reale è un momento, una parte o un modo del processo di conoscenza, che uscendo da se stesso si spinge di nuovo avanti, perchè il singolo concetto si dissolve sempre di nuovo: il conoscente non è mai del tutto soddisfatto del concetto già concepito e così il processo di conoscenza è infinito, e solo idealiter una totalità. Poichè tutta questa teoria della conoscenza rappresenta soltanto uno sviluppo logico delle premesse del processo di conoscenza, la strada può essere concepita anche al contrario ed è identica a se stessa. Come avviene nell'equazione $2 + 2 = 4$, ove i due membri possono essere scambiati e nella scomposizione l'identità diventa evidente: si tratta sempre delle stesse 4 unità. La *verità* è dunque il concetto divenuto consapevole a se stesso nell'uomo, sempre soltanto relativo nella sua realizzazione temporale. Perciò anche il criterio per la verità di tutta la costruzione hegeliana dell'esperienza è l'esattezza logica o razionale, con la quale viene espresso il significato e il contenuto spirituale dell'esperienza. Ma l'esperienza stessa è assoluta spontaneità, perchè il concetto, come sapere reale, si sviluppa sempre per intima necessità.

La soluzione del problema della conoscenza è, in poche parole, questa: Hegel forma, fondandosi sull'esperienza, l'astrazione: Concetto in sè = Sapere, come l'identità di natura e spirito, voluta dalla logica; allo stesso modo, fondandosi sull'esperienza, egli ripone in questo concetto in sè l'assoluta spontaneità o la dinamica, con la quale il concetto agisce nello spirito empirico. Il risultato è questo: ogni sapere è vita, assoluta spontaneità, ossia impulso a manifestarsi. Esso deve manifestarsi, se non vuol restare nella notte dell'assoluto, se non vuol cadere in contraddizione con se stesso, se non vuol annientare se stesso. Il fondamento di questo fatto mi sembra questo: come nell'uomo il concetto, p. es., di un triangolo piano viene dapprima accolto vagamente, e poi allo scopo di indagine critica sviluppato obbiettivamente da questo e risolto nei suoi singoli momenti, finchè le realtà logiche date con esso sono del tutto comprese, e in certo modo sono divenute identiche con

lo spirito e tuttavia spingono sempre a nuova indagine, così anche il sapere o concetto in sè, essendo assoluta spontaneità, è spinto a contrapporsi a se stesso, per essere poi di nuovo accolto nell'unità concepita — sempre in processo infinito. In una grandiosa costruzione del suo sistema perciò Hegel abbraccia con questa attrazione: sapere in sè = assoluta spontaneità, oppure vita, ossia processo spirituale, non solo il movimento spontaneo del sapere umano (nella sua fenomenologia), ma anche la statica, ossia il sistema delle categorie come l'essenza dello spirito assoluto (nella sua Logica) e sopra tutto lo sviluppo dello spirito assoluto come sviluppo del sapere vivente nella filosofia della natura e dello spirito: il mondo è il tornare in se stesso dello spirito dall'essere in sè o spiritualità inconsciente mediante l'essere altro o natura, all'essere per sè, ossia allo spirito cosciente (nell'uomo). Ossia, in altre parole: tutto ciò che è spirito è essenzialmente «riconoscersi», pura attività del conoscere, che pone essa stessa i suoi oggetti (di conoscenza).

La cosa sta quindi così: mentre Kant insiste sul principio: il sapere dell'uomo è puro fatto contingente cioè presuppone il modo speciale d'essere dell'uomo conoscente e sopra tutto la sua esistenza, Hegel dichiara: Il sapere di per se stesso è incondizionato; e poichè non c'è sapere senza esistenza, senza manifestazione di se stesso, così dal sapere, che in se stesso è assoluta spontaneità o vita, consegue necessariamente l'esistenza del singolo (delle cose singole) come oggetto.

Diremo subito: Hegel con la sua fondamentale esigenza, che la natura sia comprensibile nella sua totalità, ha posto il fondamento del concetto moderno di scienza. Egli ha anche fondato l'obbiettività moderna e creato il tipo dello studioso che si immerge completamente, senza lasciarsi deviare, nel suo oggetto, per impossessarsene il meglio possibile e per divenir in certo modo identico con esso, affine di comprendere il più perfettamente possibile la logicità intima all'oggetto.

La *Critica* deve prima di tutto stabilire quale sia il reale risultato di Hegel. Ciò che Hegel ci dà in realtà, non è altro che il significato contenuto nel concetto di *conoscenza*. Egli l'ha raggiunto «mettendo in evidenza» la forma concreta in cui si presenta il sapere; poi lo ha reso indipendente e lo ha sviluppato nei suoi dati logici. Si può osservare, che egli con questo metodo non abbraccia il processo del sapere nella sua totalità, non tiene sufficiente conto dell'importanza dei sensi. Si noterà sopra tutto il processo surrettizio col quale la dinamica o spontaneità è entrata nel concetto di

Sapere = pura Spiritualità o in questa spiegazione puramente logica del concetto di conoscenza: al concetto come tale, come grandezza logica non è necessario in nessun modo un fatto; esso, come tale, esiste o non esiste, così come il concetto del triangolo piano non porta con sè la necessità di essere sviluppato. Questo avviene soltanto nel suo incontro con lo spirito attivo, che vi giunge indipendentemente da esso. In questo modo la teoria che vuol essere teoria della conoscenza come data non è più necessaria e universalmente valida; l'esattezza della teoria è spezzata.

Tuttavia l'essenziale è questo: non c'è dubbio che il nocciolo del problema: com'è possibile il sapere, e precisamente il sapere umano nella sua duplicità di esperienza sensibile o naturale e valore generale o spiritualità, si può risolvere solo dialetticamente ossia con un'operazione logica col concetto sapere = assoluta spontaneità. Quest'operazione logica consiste nel cercare le condizioni trascendentali nelle quali è possibile il sapere o esperienza della natura. Così questa spiegazione delle condizioni logiche, per la sua coerenza logica, è ritenuta anche come la spiegazione dell'esistenza dell'esperienza, perchè porta in sè le caratteristiche di una teoria giusta (ossia necessità e universalità). Ma c'è sempre la premessa taciuta, ma appunto per ciò naturalmente accettata: *se* c'è questo sapere assoluto. Così la *reale* antinomia nel sapere umano, la completa dipendenza di esso tanto dai sensi (nella sua origine) quanto dalle idee (nel suo valore) non è risolta, ma soltanto nascosta. Per il fatto empirico, che solo ha importanza perchè è il solo conosciuto da noi, non si tratta di decidere se il sapere e il vivere considerati in sè stessi creino delle esistenze, pongano se stessi; ma si tratta del sapere umano — e questo non pone realtà di nessun genere, che nella loro esistenza siano all'infuori di esso e da esso indipendenti: le grandezze della matematica sono formate sull'esperienza e, considerate puramente come tali, esistono soltanto nello spirito umano — in modo diverso dalla natura. Quindi non ci interessa il problema, se il sapere o pensare in generale e di per se stesso racchiuda necessariamente in sè un'esistenza — ma che il sapere umano si manifesta insieme all'esistenza del soggetto conoscente e insieme al carattere speciale della conoscenza di quest'ultimo, come un sapere necessariamente legato con l'esistenza.

Kant — secondo i suoi principî fondamentali — risponderebbe: di un sapere o pensare in sè di una pura spiritualità, come pure delle sue qualità o intima essenza non abbiamo nessuna esperienza. Ma Hegel dedurrebbe da un concetto astratto solo logicamente

valido del pensiero in sè l'esistenza di un tale sapere o di una spiritualità in sè — press'a poco come se qualcuno dalla definizione matematica del triangolo piano in sè deducesse l'esistenza di questo all'infuori del soggetto pensante con le sue sole qualità essenziali, senza determinazioni di spazio e di tempo. Tuttavia questo è appunto il risultato della critica kantiana della ragion pura: dai puri dati logici non si può mai e poi mai dedurre l'esistenza fuori del soggetto pensante di qualcosa. Questo è appunto ciò che egli chiama *Ontologismo*, ossia la deduzione dell'esistenza dall'essenza, ontologismo che egli ha dimostrato impossibile per sempre. Ma non deve sorprendere che Hegel abbia rievocata la prova ontologica dell'esistenza di Dio.

Aristotele, e dietro al suo esempio, con una più profonda valutazione Tomaso, hanno perciò respinto questo ontologismo chiaramente e sicuramente. L'antinomia nel sapere (fondato sull'esperienza) dell'uomo, ossia l'opposizione tra l'aposteriori dell'origine e l'apriori del valore dev'essere riconosciuta senza restrizioni, e Nic. Hartmann chiama Aristotele in questo senso, a ragione, un dialettico contro volontà. Egli trova anche il profondo contrasto tra Aristotele e Hegel nel fatto che Aristotele pose ciò che è antinomico semplicemente come reale, ma non vide la portata di questo contrasto (*Aristotele e Hegel - Contributo alla Filosofia dell'Idealismo tedesco*, 3, p. 9). L'operazione ed astrazione puramente logica, la soluzione puramente dialettica è una soluzione illusoria, e col suo continuo cambiare dei punti di vista è un salto nel buio, in realtà una rinuncia ad ogni soluzione. Noi presupponiamo perciò senz'altro il fatto: conoscenza umana nella sua esistenza, e nelle sue caratteristiche come antinomia data dall'esperienza, per la quale una spiegazione è necessaria. Da questo fatto nella sua totalità deduciamo un altro fatto, non provato dall'esperienza, ossia la Conoscenza divina creatrice e archetipa, alla quale la conoscenza umana deve l'esistenza e il suo modo di essere. E anche questa deduzione non si deve capire nel senso — come intende Hegel — che anche la conoscenza divina creatrice sia essa stessa la necessaria integrazione esistenziale della conoscenza umana; come se la conoscenza divina non potesse esistere senza la conoscenza umana. A ciò è contraria la assoluta contingenza della conoscenza umana, ciò che è assolutamente escluso per tutto ciò che è divino. Invece *noi* deduciamo soltanto l'esistenza della Conoscenza divina dalla umana. La conoscenza divina è esistente per essenza e necessariamente; la conoscenza umana, invece, è condizionata da quella divina, ne dipende e perciò è creata liberamente.

Questa deduzione del carattere della conoscenza divina, che cioè essa esista per essenza, è raggiunta mediante un processo dialettico — speculativo: solo dopo che il fatto della conoscenza divina è stato dimostrato sufficientemente si può tentare — per analogia — di spiegare la Conoscenza divina nella sua essenza, come un idem esse et existere; tenendo tuttavia presente che si deve sempre riconoscere l'inadeguatezza di questa nostra conoscenza dell'essenza. Ciò che Hegel dice intorno alla conoscenza in sè è qui al suo posto; ma egli non vede che questa deduzione dialettico-speculativa del carattere della conoscenza in sè ha come premessa quello dell'esistenza di una tal conoscenza, e che quindi non vi è identità e neppure uguaglianza, ma soltanto analogia tra il conoscere divino e l'umano.

L'altro problema è questo: come Hegel arriva alla sua soluzione del problema della conoscenza, che fa del casuale e contingente sapere umano senz'altro un caso particolare del sapere in sè, fondamentalmente identico a quest'ultimo?

Mediante il suo metodo dialettico. Esso comincia con una «intuizione intellettuale», come in Fichte e in Schelling, paragonabile all'astrazione aristotelica, per trarne fuori o «metterne in evidenza» «l'essenziale». Ciò è stato rilevato specialmente da Nic. Hartmann. Da ciò risulta un'identità formale del conoscere sperimentale con un conoscere in sè, e questa forma di conoscenza viene allora considerata nella sua identità, per dedurne con logica dialettica le premesse logiche di un conoscere in sè date con questa forma. Quell'«essenziale» che Hegel astrae dalla forma di conoscenza, è ciò che nel sapere vi è di attivo; a questo Hegel — senza tener conto degli altri caratteri proprî del sapere sperimentale, ossia dell'antinomia tra origine e valore — attribuisce un valore assoluto, lo pone come esistente, lo spiega nelle sue premesse logiche, e tutta l'operazione acquista valore di realtà. In quanto il sapere umano sotto *questo* aspetto della sua essenza è esistente, attivo e creatore del suo oggetto, è posto come identico col sapere in generale; per quanto esso non lo sia in altri momenti della sua essenza. In particolare: poichè il sapere umano secondo l'esperienza immediata ha valore di realtà, anche il divino è posto come avente valore di realtà con gli stessi caratteri essenziali. Pensare ad essere sono identificati, il conoscere ed essere umano diventano un caso particolare del sapere ed essere in generale. Forma ed esistenza del conoscere diventano identici, la logica diventa ontologia. Aristotele invece si ferma fondamentalmente all'antinomia di fatto dell'esperienza e cerca per questo fe-

nomeno la «salvezza», ossia la teoria dell'esperienza, per tradurre tutto il processo dell'esperienza in teoria della conoscenza. I resti di operazione dialettica nella teoria della conoscenza di Aristotele che provengono dalla metafisica della conoscenza sono senza importanza di fronte a questa posizione fondamentale. Aristotele esclude dalla forma della conoscenza tutto ciò che alla conoscenza è dato. La sua logica è Organon, non ontologia. Ciò non è stato visto da Nic. Hartmann nel suo confronto fra Aristotele e Hegel.

È naturale che qui siamo di fronte, rispettivamente in Hegel e in Aristotele, a una particolare esperienza e quindi a una particolare posizione di fronte alla conoscenza. Hegel prende dalla realtà della conoscenza soltanto ciò che si presenta dapprima all'uomo che riflette, il fatto della conoscenza concettuale, come esperienza conoscitiva in genere. Per lui il punto culminante della conoscenza è l'estasi razionale, ossia l'esperienza della conoscenza concettuale, nella quale non è l'Io che domina con la sua cosciente distinzione di soggetto e oggetto, ma il «pensare» dell'idea in sè, il concetto prima di tutto come potenzialità nell'Io al disopra della sua «scissione» nei singoli momenti del concetto, al disopra della negazione dell'unità nell'idea concepita e nella sintesi di quest'ultima. In questa esperienza personale rientra tutta la conoscenza con le sue diverse categorie e i suoi momenti, anche la realtà extraumana, perchè essa soltanto in questo modo è realtà. Così Hegel guarda soltanto la forma nel contenuto, soltanto l'universale nel particolare, le idee in sè, e separa le particolarità come ciò che è soltanto di fatto e che in rapporto alle idee è il Non-essere. Il processo di Hegel è θεωρία, contemplazione dell'universale, che per lui è il solo reale: Hegel è un mistico del razionale, della conoscenza concettuale. Aristotele invece prende l'esperienza com'è nella sua totalità e in sè. Il suo occhio si affissa su ciò che è di fatto e sui dati particolari. Per lui la prima realtà è la realtà individua, l'universale è reale solo nelle singole manifestazioni, in sè trascendenti lo spirito umano, cosicchè gli sta di fronte come un valore che dev'essere riconosciuto. Aristotele è un critico dell'esperienza, il suo processo è κρίνειν, distinguere. Per Hegel invece c'è soltanto un principio di conoscenza fondamentale, quello dell'identità di rapporti logico-razionali. Per Aristotele il fondamento si chiama principio di contraddizione o distinzione; le connessioni logiche vengono in un secondo tempo, e tuttavia in modo tale, che la realtà non può mai essere del tutto risolta in esse: la materia e l'individuale sono alogici.

Prescindendo dalla singolarità dell'esperienza personale del con-

cetto di Hegel, e considerando solo il «pensare» dell'idea razionale, si può facilmente ravvicinare questa mistica razionalistica all'equazione stoica di πνεῦμα e λόγος (alla quale si aggiunge, come in Hegel, la identificazione fra materia e spirito e concetto e così la piena dissoluzione di essi), all'estasi di Plotino, all'unità dell'intellectus agens nel monopsichismo arabo, all'amor dei intellectualis di Spinoza. La concezione che il sapere equivalga alla vita in genere ha il suo precedente nelle petites perceptions delle monadi in Leibniz. L'aristotelico Trendelenburg, che riconobbe il movimento dialettico nel pensiero umano soltanto come un'imagine del movimento cosmologico e ontologico, segna perciò il principio della reazione contro Hegel nel pensiero filosofico contemporaneo.

II.

A questo punto il problema della conoscenza sfocia direttamente nel problema dell' esistenza. Poichè nel conoscere noi diveniamo consapevoli della nostra esistenza e vi riflettiamo sopra, la nostra esistenza è come il nostro essere. Il problema dell'esistenza suona: noi siamo posti nella nostra esistenza come in un fatto, senza essere interrogati se vogliamo o no; anzi noi potremmo anche non essere. Il pensiero e la filosofia in particolare chiedono: si può trovare un motivo che spieghi la necessità della nostra esistenza insieme alla sua essenza e al suo modo speciale d'essere, e quindi anche la necessità dei fatti dati con noi e intorno a noi col loro carattere spirituale? Cosicchè da questo motivo consegua anche la natura o il modo speciale d'essere della nostra esistenza e del suo mondo? Così l'esistenza nostra e del mondo puramente contingente sarebbe considerata e superata dal punto di vista di una necessità.

Anche Kant vede in questa nostra esistenza di fatto e nella speciale forma della nostra conoscenza un dato ultimo inesplicabile che non può essere compreso da nessuna categoria scientifica. Egli dice la stessa cosa del mondo, e questo è l'ultimo senso della sua critica delle prove di Dio, dei paralogismi e delle antinomie, la logica del suo concetto della scienza formatasi sulla fisica di Newton: non ha categorie per una creazione libera, in quanto manca per essa l'esperienza sensibile. Ciò significa: come per la conoscenza resta come fatto ultimo inesplicabile, come limite, la dipendenza dall'esperienza sensibile, così anche la natura come tale, come cosa in sè, ossia nel suo puro essere dato, resta un fatto ultimo, inespli-

cabile che si ribella ad una soluzione razionale, ossia ad essere inserito in una connessione necessaria e di valore universale, perchè appunto lo spirito umano non può esperimentare la cosa in sè. Così Kant aveva prudentemente fissata l'ultima antinomia della realtà, l'opposizione tra semplice dato di fatto e conoscenza razionale. Ma egli ha il concetto di libertà come determinazione autonoma o assoluta spontaneità. Allo stesso modo egli ha compreso il concetto di natura come il concatenamento dei fenomeni, in quanto essi sono dati, secondo regole necessarie ossia secondo leggi. Lo stesso si dica per il concetto dello spirito, che significa sistema delle categorie, per dare regola e legge, ossia espressione, a questa concatenamento.

Hegel vede in questi ultimi concetti creati da Kant superato in linea di principio il dualismo di natura e spirito. Escludendo il concetto o piuttosto l'esperienza Natura nel suo puro esser dato come una casuale invenzione dei paesi nord-occidentali (Hegel non sa dunque che questo concetto di contingenza proviene da Aristotele) e cercando una posizione che superi quella di Kant di fronte alla separazione di Natura = concatenazione dei fenomeni, e Spirito = sistema di conoscenze per categorie, egli dichiara: La cosa è solamente perchè è; questo essere è la sua verità, e il divenir cosciente nello spirito reale è la sua realtà. Visto logicamente, sta dunque di fronte ad ambedue il puro essere, che è di per se stesso insieme logicità e pura spiritualità e assoluta spontaneità, e in questo puro essere o spiritualità rientrano completamente gli ultimi concetti di Kant, Natura e Spirito. Le due sfere di Natura e Spirito vengono separate, ma anche mediate e in genere superate dalla sfera delle categorie, dal puro concetto o logos, che in ambedue, secondo le premesse, dev'essere identico; cosicchè ognuna trova in esso la sua verità, la sua realtà e la sua idea (divenuta cosciente).

Perciò in Hegel si trova questa imagine del divenire: la forma del pensiero, la pura spiritualità o logica in sè è attiva di per sè come assoluta spontaneità, acquista realtà ossia individualizzazione nello spirito umano in forma di concetto, finchè essa come idea nello spirito umano comprende se stessa e diviene identica con questo. Così la verità è sempre soltanto un universale e nell'individuo c'è soltanto realtà in quanto esso è realizzazione di un'idea. Il processo è sempre completamente nell'individuo e non è mai finito, perchè è infinito e sempre idea che realizza se stessa. Allo stesso modo, secondo Hegel, si deve comprendere la natura. Quell'assoluta spontaneità pone se stessa per oggetto come sapere, ossia fuori di

se stessa come natura e materia — cosicchè la materia è risolta completamente nell'essere oggetto; questa comprensibilità diventa concetto nella coscienza conoscente e finalmente idea cosciente di se stessa. Il legame di congiunzione o piuttosto l'identità diventa visibile nelle categorie o concetti che appaiono identici nel processo del divenir mondo dello spirito e del divenir spirito del mondo; poichè solo il concetto come tale, per sua struttura, è ragione espressa in concetto. Così lo spirito conoscente con lo stesso contenuto e con la stessa forza d'impulsione rientra nel processo del divenire e diventa identico con questo. Ambedue i processi o meglio l'unico processo vien costruito completamente come conoscenza; perciò si deve capirlo soltanto logicamente come un rapporto razionale, che può essere considerato tanto in un senso come nell'altro: dallo spirito al mondo e dal mondo allo spirito. La forza impulsiva in ambedue i processi identici con se stessi è la dialettica della logica, il metodo dialettico; il concetto è l'idea realizzata nel tempo e insieme il tempo: la storia è la dialettica dei concetti che si manifesta nel tempo. Possiamo esprimere tutto ciò anche così: avendo Hegel (fino dai suoi scritti giovanili) svolto a pieno l'equivoco Sapere = Conoscenza o pura Vita, egli cerca la realtà ultima, assoluta prima di ogni differenziazione nella realtà effettuale. Egli dice: poichè ogni vita = sapere, così la realtà ultima è il puro essere spirito dello spirito, come un «Wesendes» — per usare un'espressione moderna — che è nel tempo stesso per sua essenza qualche cosa di (spiritualmente) attivo. Come tale esso pone se stesso fuori da se stesso come un altro essere (Anderssein), ossia «nega» se stesso come oggetto o natura, per divenire, per mezzo dell'affermazione, spirito cosciente, che accoglie di nuovo in sè, «supera» tutte le differenze nella pura sintesi (del concetto). «Possiamo concepire tutto il processo come una separazione dello spirito da se stesso e un ritorno a se stesso. Possiamo anche concepirlo come *la via* dal mondo allo spirito e di nuovo dallo spirito al mondo. Ambedue i processi sono tanto identici quanto non identici; cioè in quanto il «mondo» vero e proprio, ossia la materia, non è che l'altra faccia dello spirito astratto e uno con lui. O più precisamente: vista da questo punto, la materia è l'opposto logico dello spirito; mentre vista dall'altro, è pura comprensibilità, quindi ancora spiritualità. Da un punto di vista, il mondo è continuo divenire, e dall'altro punto di vista è al contrario spirito statico che riposa in se stesso. L'ultimo Assoluto è un infinito processo di divenire che esiste di per se stesso, e si compie nell'ambito di una spiritualità, che porta in sè il suo signi-

ficato — realizzazione come processo di conoscenza —, pone tutte le differenze per riassorbirle di nuovo tutte in sè, una volta divenute coscienti.

Come fondamento di esperienza vissuta si deve ricorrere ancora al procedimento della conoscenza concettuale: come il concetto dapprima entra senza distinzione nello spirito (umano), in questo si differenzia nei suoi singoli momenti, e si riunisce di nuovo in sintesi — così anche ciò che è concepito come un processo del conoscere, come «conoscimento». Ne risulta quindi una ontologia puramente a priori (Nic. Hartmann). Il procedimento del sapere o connessione logica è trasportato nell'ordine ontologico. Il metodo dialettico mediante il quale vengono risolte le contraddizioni logiche è il concatenamento intrinseco dei vari momenti del processo in conformità dell'essere (seinsmässig); i concetti sono i nodi del processo o la forma nella quale le idee immutabili entrano nel tempo, e insieme anche i dinamismi o forze motrici, verso le quali tende il movimento delle idee, ma che nel tempo stesso lo spingono avanti.

Anche qui non è difficile notare: il problema fondamentale: perchè avviene qualcosa, perchè quest'opposizione di natura e spirito, di puro dato di fatto (Gegebenheit) e compenetrazione razionale (rationale Durchdringung)? è risolto ancora puramente con un'operazione logica, col concetto soltanto stralciato dall'esperienza, ma non realizzato sapere = Vita = assoluta spontaneità. Il tutto è in Hegel soltanto la spiegazione logica di ciò che è contenuto nei concetti Natura = connessione di fenomeni, e Spirito = collegamento razionale di un modo logico (logischer Weise). Il dilemma della realtà: perchè esiste un mondo con un simile ordinamento logico?, questo dilemma è soltanto celato, non risolto. La tesi è, come dice Nic. Hartmann, coperta dalla voce della dialettica.

Al contrario Kant direbbe: la soluzione di Hegel può risultare benissimo dal concetto vita o sapere o spontaneità, o dai concetti natura e spirito e libertà. Ma questi concetti sono puramente logici, astratti, razionali (gedanklich); con tutte le operazioni logiche intorno a questi concetti restiamo per tutta l'eternità nella pura cerchia di pensiero del concettuale, senza mai giungere ad una realtà propria del concetto. Noi non abbiamo affatto esperienza della vita dello spirito assoluto. Anzi: la subordinazione della natura come essere altro nello spirito assoluto è così problematica, dal punto di vista dell'esperienza, che il mondo come cosa in sè è eternamente sottratto ai nostri concetti. Perciò la nostra conoscenza indicherebbe

solo in qual modo i suoi oggetti dovrebbero essere costituiti, nel caso che noi potessimo sperimentarli.

La *nostra* critica tuttavia deve ancora partire dal pensiero *aristotelico*. Anche in Aristotele la logica ha valore ontologico, come vide giustamente Nic. Hartmann. Le prime leggi della logica, prime leggi del pensiero nella logica formale, chiamate oggi leggi dell'oggetto, sono leggi dell'essere. Il concetto come εἶδος e μορφή è entelechia nelle cose e nella loro propria essenza. Ma già qui comincia la discrepanza, che anche Nic. Hartmann vede, ma non valuta nella sua portata: il concetto, ossia la forma nella quale lo spirito umano comprende l'essenza della cosa, ha dei limiti: l'individuo e la materia sono alogici, non comprensibili concettualmente. Perciò i concetti non sono identici con l'essenza delle cose, ma sono soltanto la imagine, εἶδος, specie, dell'essenza che noi formiamo e cogliamo. Così la logica conserva invero un valore ontologico, ma le sue leggi non sono identiche con le leggi delle cose, ma ne sono soltanto il riflesso. Inoltre bisogna notare a proposito di Aristotele: l'essenza della cosa non opera nulla fuori di sè, in quanto è soltanto *essenza*, ma in quanto è entelechia, e così egli distingue con precisione la comprensione del significato (Sinnverständnis) della cosa dalla sua realizzazione, sebbene essenza ed entelechia per lui praticamente siano identiche. Perciò per lui la prima essenza non è solamente νόησις νοήσεως, ma primus motor immobilis, e le cose sono composte di potenza e atto, sono possibilità, prima di divenir realtà. Aristotele ha quindi superato in linea di principio l'apriorismo dell'essere e riconosce senza riserve il dilemma empiricamente irrisolvibile di dato di fatto e conoscibilità, del quale non osa sbarazzarsi con nessuna operazione logica.

Tomaso ha ugualmente superato l'apriorismo dell'essere del realismo esagerato della scolastica primitiva, respingendo la prova ontologica dell'esistenza di Dio e fondando aristotelicamente la nostra conoscenza sull'esperienza. Così anche nella sua dottrina la logica ha valore ontologico pur essendo soltanto imagine della logica delle cose, non identica con queste. Al tempo stesso egli ha fondamentalmente superato l'alogico nell'individuo e nella materia dichiarando: Dio conosce tanto la materia quanto gli individui. Solo per l'uomo restano questi limiti, per escludere ogni identità della nostra conoscenza concettuale con le essenze delle cose. E se poi anche, con Suarez e i moderni, dichiariamo conoscibili l'individuo e la materia, noi non risolviamo la materia in solo oggetto — come Feuerbach ha giustamente rimproverato a Hegel —, ma definiamo

la sua essenza come qualcosa di sensibile, e perciò nello stesso tempo logico. In modo speciale noi affermiamo essere la completa logicità del mondo il presupposto della nostra conoscenza umana, e questa logicità è confermata illimitatamente da ogni azione con cui dominiamo la natura, ossia dalla tecnica. Tuttavia non comprendiamo tale logicità come identità con la conoscenza concettuale umana, ma come semplice subordinazione, e ne risulta il fatto: questa subordinazione è solo di fatto, e non si può convertire in necessità mediante alcuna operazione. Così la natura nella sua conoscibilità è sempre più ricca e profonda della conoscenza che ne abbiamo: essa quindi sta di fronte alla scienza umana come compito infinito. La contingenza o la realtà di fatto di questo ordinamento logico della natura deve essere riconosciuto nel suo pieno significato e senza riserve: la natura ha *questo* ordinamento logico, ma potrebbe anche averne un altro. Non c'è nessuna ragione perchè non si possa pensare la natura come un sistema logico con tutt'altri principî e conseguenze: p. es. senza morte e senza male.

Seguendo Aristotele dobbiamo anche notare un altro e più visibile fatto: Hegel supera completamente il rapporto di causa-effetto, lasciandolo sussistere soltanto in un grado inferiore della natura. Egli chiama nebulosa l'idea che ciô che è spirituale agisca. Così la realtà ultima in Hegel è semplice rapporto logico, nel quale nulla viene operato, è pura logicità. Il rapp. di c. - e. è solo *una* forma di tutto il rapporto logico complessivo, come nel sistema delle categorie il rapporto di c. - e. appare tutt'al più come *una* categoria accanto a quelle della sostanzialità, della finalità, ecc. Ma per la natura il divenire o l'attività, l'essere causa-effetto è altrettanto essenziale come la spiritualità. In una serie puramente logica non è necessario che avvenga qualche cosa, come un calcolo matematico non si realizza da sè, ma deve la sua realizzazione all'attività deducente ossia calcolante dello spirito cosciente. La natura è tuttavia divenire reale, una (infinita) catena di attività causali, ognuna delle quali è causata dalla precedente, e perciò alla sua volta effetto. E tutta la catena di rapporto di c. - e. ha alla sua volta un logos costituito *così*, ossia è così, ma potrebbe anche essere altrimenti.

Aristotele e il tomismo hanno riconosciuto senza riserve anche questa completa contingenza e casualità della natura, dichiarando che la natura è composta di potenza e atto, che non può esser compresa nè realizzata da se stessa: tutto nel mondo e perciò tutto il mondo è prima potenza o possibilità e con un actus diventa atto o realtà.

Come ultimo fatto dell'esperienza, irrisolvibile per questa, risulta perciò la contingenza del mondo e del suo logos, che non può essere nè nascosta nè cambiata da nessuna operazione logica: il mondo è un esse ab alio, liberamente scelto e creato nel suo modo d'essere. Ugualmente: il mondo è reale rapporto di causa-effetto, reale agire nel suo tutto e nella più piccola delle sue parti; cosicchè ogni singola azione è causata da un'altra. Ed è la semplice constatazione di un'esperienza che fa dire a Tomaso: quidquid movetur, ab alio movetur. Questa attività della natura è nascosta troppo facilmente col far apparire anche il rapporto di c. - e. nel sistema della scienza e della logica come una categoria dello spirito *accanto* alle altre. Ma noi, secondo esperienza, conosciamo tutte le categorie soltanto come atto di uno spirito: se lo spirito umano non fosse operante, almeno la categoria della causa non giungerebbe alla nostra conoscenza.

Appunto per «salvare», ossia spiegare questi fenomeni, l'esse et moveri ab alio, Aristotele e Tomaso separano in modo conseguente il Primo Motore dal mondo e definiscono la sua essenza come aseità, causa prima, actus purus, e appunto Tomaso sa benissimo che anche qui si tratta solo di determinazioni dell'Assoluto analoghe e affatto insufficienti.

D'altra parte mi sembra fuori di dubbio: Questa completa negazione della contingenza e sopra tutto del carattere di attività della natura diventa solo comprensibile per quel processo di conoscenza e per quel fondamento di esperienza interna che noi abbiamo chiamato mistica del razionale. È l'esperienza interna e il modo per cui si conosce come lo spirito umano accolga in sè un pensiero o un concetto, lo comprenda e lo compenetri, cosicchè esso si riduca nell'essere e nell'essenza a identificazione. Perciò anche Hegel chiama il concetto sostanza potenza e verità esistenti per sè. Poi lo spirito ritorna al mondo e proietta questo pensiero fuori di sè, lo rende obbiettivo come concetto esistente. Finalmenti esso si rivolge a se stesso e comprende il concetto consapevolmente, si sa identico con se stesso — ossia Hegel prende come prototipo della spiegazione del mondo l'operare del concetto nello spirito umano: il concetto che là agisce e vien formato è spiritualità. Il concetto, come necessario e universale, quando entra nello spirito umano, diventa esistente nel tempo e costringe lo spirito a risolverlo nei suoi singoli momenti; ma questi sono di nuovo «superati» nell'unità di nuovo conseguita e ora divenuta cosciente. Questo è il noto schema

triadico d Hegel: tesi, antitesi e sintesi, nel tempo stesso processo dell'essere e processo del pensiero: il movimento dialettico è forma immanente e necessità, nel contenuto della scienza e nella realtà. Solo l'universale è reale e cancella l'individuo.

Di nuovo si può accennare all'identificazione di materia, concetto e forza, di ὕλη, λόγος, πνεῦμα negli Stoici, all'uguale processo della conoscenza in Plotino, nel monopsichismo arabo, in Spinoza: il singolo concetto, e perciò anche la persona che è identica con questo, è solo un momento dell'intera spiritualità, in quanto tutto il razionale è reale. In questo senso anche il concetto è identico con la spiritualità universale, per quanto nelle sue singole manifestazioni sia particolare, non-identico: Omnis determinatio est negatio (Spinoza) perciò l'opposto logico dell'universale significa che il principio dell'éra moderna nel Rinascimento segna il risorgere della stessa posizione di fronte alla conoscenza che distingue la filosofia stoico-ellenistica.

La posizione aristotelico-tomistica di fronte alla conoscenza dev'essere affatto opposta a questa, poichè conosce solo l'individuale come reale punto di partenza e realtà sperimentabile, che ha appunto perciò reali differenze, le quali sono il fondamento della logica. Questa è la substantia prima e il principio di contraddizione è un mezzo di conoscenza. L'universale è substantia secunda e reale solo nell'individuo, non in sè; cosicchè l'individuo non può essere annientato dal l'universale. Tutto è insieme causato e causante, e al principio sta un actus purus come attività primaria e aseità, appunto perchè il mondo non è soltanto logos, ma anche attività. Con ciò è riconosciuto e risolto il problema fondamentale dell'ontologia: perchè esiste ossia accade qualche cosa?

L'errore di Hegel mi sembra consistere nel suo punto di partenza: solo per il mistico del razionale, solo per la mistica della conoscenza sapere = vita = contemplazione (θεωρία). Ma la pienezza dell'esistenza è prima di tutto esistenza nell'attività, essere Causa. In questa pienezza sapere non è = conoscimento o divenir cosciente, ma è attiva formazione e modellamento dei concetti obbiettivi mediante l'intellectus agens individuale. La priorità del sapere sull'agire in Hegel dipende dal suo riferimento al primo problema di Kant: che cosa possiamo sapere? Ma per noi è importante prima di tutto il problema: perchè avviene una data cosa?

III.

Ciò che soprattutto e sempre interessa l'uomo, è ciò che vive nella *sua* cerchia ossia la *storia*, il senso della nostra vita cosciente, animata da un fine. Ma questa vita è ugualmente antinomia, aporia o problema di ciò che ha significato ed è razionale e ha valore opposto a ciò che non ha significato ed è irrazionale, opposto ad errore e colpa. Oppure: l'uomo realizza nella sua esistenza temporale valori fuori del tempo — (Hegel dice secondo la sua teoria della conoscenza: eterne verità) — vede sempre di fronte a sè queste esigenze sopratemporali dei valori: come ciò che è Uno, eterno, fuori del tempo diventa molteplicità, esistenza, tempo, appunto *storia*?

Si deve notare che Hegel ha compreso questo problema con una profondità quale pochi altri hanno raggiungo. Fu il problema del giovane Hegel, che gli si rivelò dallo studio dell'antichità nei suoi rapporti col Cristianesimo, e che lo condusse tuttavia a mettere sullo stesso piano l'antichità e il cristianesimo cattolico e protestante. Egli cercò sempre di mettere come fondamento la storia reale tanto nella storia della natura come in quella dello spirito, e questo lo fa sembrare «impregnato di realtà». Ma la sua grandezza consiste appunto nello scoprire il «senso» o contenuto spirituale, che è il fondamento di singoli fenomeni, nell'avere penetrati i singoli valori e nell'averli connessi a grandi linee, come si vede dalla sua filosofia della religione e dalla sua storia della filosofia, ricca di finissime osservazioni.

Ora Hegel dice: Lo spirito è nel suo modo di essere secondo questo concetto, sempre unico e uguale a se stesso, eterno e infinito. La storia è il passaggio dello spirito dalla pura esistenza in sè alla esistenza nelle singole forme che si realizzano nel tempo. Nel tempo che si stende indefinitamente lo spirito ritorna in se stesso e diventa «essere per se stesso», in certo modo spirito formato. Solo il tutto ha un vero e proprio essere, solo il tutto è il vero. Le singole forme rappresentano lo spirito o tutta la spiritualità nelle sue singole manifestazioni e si distinguono nel tempo; ma in modo tale che la seguente contiene «in sè» la precedente, superando il sapere della passata come «ricordo». Così le singole forme acquistano un nesso visibile, come Hegel dice: necessario; ogni forma singola — come ragione parziale — tende ad esprimere il tutto, ed essendo spiritualità è in questo senso identica con essa. E tuttavia soltanto l'in-

sieme delle forme rappresenta lo «spirito in sè», ossia il senso e il contenuto della storia.

Ma siccome il tempo in sè è vuoto, dev'essere riempito di contenuto, appunto col contenuto intellettuale delle forme legate tra loro dal tempo, e così il concetto di queste forme è il tempo stesso pieno di contenuto o la pura intellettualità di fatto, il concetto esistente. Il tempo diventa realtà del movimento concettuale o dialettico: fissarsi dell'unità di concetto in sè, o tesi, negazione di questa unità nelle differenze dei singoli momenti del concetto, o antitesi, «superamento» di questi nello spirito cosciente di se stesso, o sintesi. Poichè soltanto il momento logico dell'opposizione dà al tempo una materia da sviluppare, un oggetto, sul quale esso lavora; il tempo è la forma della vita come movimento che passa attraverso tutti gli stadi. Così dal susseguirsi dei singoli spiriti e dei regni spirituali sorge l'infinito, ossia il senso del tutto e la sua verità.

La ruota motrice dello sviluppo è il movimento dialettico, ossia lo svolgersi (dapprima solo logico) delle contraddizioni nella singolarità del concetto singolo, per raggiungere nell'ultima perfezione — non mai reale — l'idea di tutto il pensato e razionale. Le singole forme esistono solo in quanto rappresentano concetti, e come tali sono soltanto posizioni della spiritualità universale non azioni: nel processo del mondo c'è soltanto una mediazione, non un nesso causale. Ne consegue che le unità-collettive, come Stato (oggi organizzazione) ed epoche esprimono la spiritualità meglio dell'individuo; come nella serie logica la specie e il genere abbracciano maggior spiritualità dell'individuo. Così, come lo Hartmann fa notare, nella vita del diritto e dello stato è «reale» soltanto ciò in cui si realizza l'idea del diritto e della collettività; nel processo storico è «reale» soltanto ciò in cui si manifesta in modo esemplare lo «spirito del popolo» (il quale in fondo è «spirito del mondo») (*Aristotele e Hegel*, p. 21). Conseguenza di ciò è la supervalutazione del diritto scritto in confronto di quello tramandato oralmente, la supervalutazione dello Stato e dell'organizzazione, che come ragione collettiva inghiotte, come il Leviathan in persona di Hobbes, l'individuo, ogni cosa singola e la personalità, e lascia al singolo valore solo in quanto serve all'organizzazione, come la ruota nella macchina. Tutto ciò che avviene nel mondo ha un'esistenza, una realtà, come B. Heimann una volta ha notato, soltanto per il medium della concettualità; questo concettuale può esser anche chiamato il logico, l'ideale, Dio. Tutto ciò che avviene nel mondo non è nulla di semplicemente empirico; è superato in Dio, è un gioco dell'amore con se stesso —

e qui amore significa la sintesi del concetto, il tornare in se stesso dello spirito.

In altre parole: lo spirito è in sè idea che riposa in sè stessa, statica, in certo modo incosciente. Consegue dal concetto, essenza dello spirito, che esso pone distinzioni, individualizzazioni, successioni che si riuniscono nella conclusione, cosicchè questa esprime e raccoglie in sè il tutto. Lo sviluppo diventa perciò un processo formato logicamente, temporalmente, le cui singole parti sono concetti o forme il cui nesso è logico, come quello che esiste fra le membra di una argomentazione, il cui tutto è la conclusione tratta. Le ultime categorie di questa storia della filosofia sono logos infinito o totale, finito o parziale — in questo logos rientrano anche colpa e peccato come errore o « astuzia della ragione ». Nell'essenza esso è sviluppo secondo natura o sviluppo posto con se stesso di un sapere o di un tutto concettuale, cosicchè il nesso è soltanto logico, non è causale. Ne risulta che diritto, moralità e religione in fondo sono ugualmente conoscenza = « conoscimento », che la conoscenza assoluta è data nella filosofia: il filosofo è colui nel quale lo spirito del mondo giunge alla coscienza di se stesso.

Con ciò Hegel diventa un conseguente rappresentante moderno della *Gnosi*: tutto il divenire è un processo logico posto con se stesso; anche conoscenza, moralità e religione sono divenire naturale; la cosmogonia diventa teogonia. C'è qui la stessa posizione di fronte alla conoscenza che vi è nella gnosi: tutto ciò che è individuale dev'essere compreso come momento del processo e sapersi in modo da rientrare come tale nella totalità del processo spirituale e così redimere se stesso e il processo del mondo. Tutte le parole e i dogmi cristiani sono tradotti nel linguaggio cosmico — ripetizione del tentativo gnostico di mutare il Cristianesimo in una cosmogonia. Perfino la utilizzazione del concetto aristotelico di Dio, il Pensiero del pensiero (alla fine dell'« Enciclopedia ») entra in questa trasformazione: questo Dio non è trascendente come in Aristotele, ma essere della realtà spirituale che si manifesta nel tempo, quindi uguale a quello di Aristotele soltanto formalmente nel concetto. Il processo del sapere è, come nella Gnosi, esteso a quello della vita in genere, l'azione è conoscenza, il sapere è azione — o piuttosto divenire.

Diremo subito: Hegel ci ha insegnato a vedere storicamente. Insegnando ad abbracciare con sguardo comprensivo le vaste epoche della storia, e nello stesso tempo riconoscendo le idee motrici e scoprendo i rapporti — in questo vero figlio del Romanticismo — egli mostrò come ogni divenire storico rappresenti un rapporto di idee,

ciascuna dominante solo nel suo tempo ed anche di valore relativo. Egli mostrò all'indagine e alla scienza storica le vie per riconoscere le varie forze che hanno mosso ogni età e come queste abbiano agito nei vari tempi e nelle varie personalità, per ottenere una rappresentazione reale dell'epoca e ricostruire fedelmente ogni singola epoca e persona. Così le causae secundae, le personalità che rappresentano le idee, la loro riunione nelle collettività sociologiche e le idee stesse diventano oggetto della scienza storica. E siccome un'età porge le mani a un'altra, è possibile — ancora *prima* di ogni filosofia della storia — rappresentare il nesso di queste idee nel loro intimo legame logico, per raggiungere il fine della scienza storica, un nesso pragmatico di natura logica, e per risolvere i fatti brutali in una trama di sistematica logica. Questo è il senso della parola di Hegel, che non si debbono addossare ai filosofi (del passato storico) conseguenze e affermazioni che da loro non furono affatto pensate nè fatte, per quanto giustamente esse si possano dedurre dal pensiero di una simile filosofia. Si deve seguire un metodo storico e attribuire loro soltanto ciò che ci viene indicato direttamente.

Certamente bisogna anche dire subito: La conoscenza dei nessi storici logici troppo facilmente impedisce di riconoscere che nella storia sono in gioco delle *forze*, non soltanto l'idea logica; che le idee agiscono solo quando sono accettate come *valori* determinanti nel modo di vedere *e* nel modo d'agire delle personalità che agiscono. Hegel ha trascurato questo, e così da lui viene l'espressione «si sviluppa», sebbene nulla ponga sè stesso, ma tutto sia posto, fatto. Una conseguenza ancora peggiore ebbe il fatto che Hegel costruì subito con dei presupposti: la storia della filosofia e la storia in generale sottostanno in Hegel al principio che il sistema ideale della filosofia è lo stesso succedersi graduale delle varie concezioni dell'universo, quale si realizza nella storia della filosofia e che per conseguenza tutti i sistemi storici hanno un posto legittimo (logico) nell'unico sistema assoluto, che sviluppa la dialettica o logica come teleologia delle forme (Nic. Hartmann). Così anche B. Heiman ha ragione quando afferma che la trattazione dei sistemi filosofici precedenti in Hegel deve necessariamente contraddire a quel principio sopra enunciato, poichè nelle sue opere appaiono sotto una forma diversa da quella data loro dai loro creatori. Hegel divenne il padre di quella storiografia che principalmente nella storia della religione, come l'evoluzionismo, si fabbricò uno schema e costrinse in questo i dati storici — uno schema che lasciò valore storico soltanto a de-

terminati fattori, ossia ai cosidetti fattori razionali. In ciò consiste il maggior contrasto tra questo Romanticismo di Jena e quello di Heidelberg, tra Hegel e Görres, perchè Görres faceva sorgere la storia dalle profonde sorgenti irrazionali della personalità e ne indicava l'ultimo fondamento in Dio, nel quale riconosceva il Signore della storia, veramente fuori del tempo, realmente eterno, assolutamente trascendente ogni temporalità. Così lo sguardo diventa libero per l'indagine storica veramente priva di supposti, perchè secondo la concezione di Görres si tratta solamente di trovare le idee che di fatto agiscono nella storia, ma non quelle poste necessariamente. Dio appare anche qui come l'ultimo fondatore, l'ordinatore delle comunità umane, anche dello stato, ed egli ha attribuito ad ogni società la sua idea, ossia il suo compito. Così i compiti dello stato ricevono i loro giusti limiti e non lo stato, ma la Chiesa, è posta da Dio come custode della vita più personale, ossia della vita religiosa. La personalità raggiunge con l'unione diretta con Dio il suo appoggio e la sua più forte sicurezza. Per Hegel lo Stato non è che la Chiesa trasportata nel laicato — l'ultima conseguenza del concetto protestante di Chiesa.

Ma tutto ciò non ha altro interesse per noi. Il problema fondamentale è: Hegel ha visto giustamente e risolto di fatto il vero problema della *storia*: realizzazione nel tempo di valori extratemporali?

Prima di tutto bisogna dire: l'antinomia di tempo ed eternità nello spirito assoluto è risolta un'altra volta solo dialetticamente, ossia mediante una pura operazione logica. È vero che è proprio dello spirito assoluto di manifestarsi nelle differenze e di riunirle poi sinteticamente. Tuttavia anche questo concetto in Hegel è solo un'astrazione, una figura logica, e nessuna operazione logica ha mai condotto ad una realtà all'infuori del mondo della logica. Ciò che Hegel ci vuol dare, secondo la sua religiosità profonda, ma del tutto razionalistica, è veramente una grandiosa teologia come rappresentazione dell'intima vita della Divinità o dello Spirito assoluto. In questo senso l'aspirazione di Hegel è comprensibile e la teologia protestante, e perfino Anton Günter, tra i cattolici, ha seguito le sue vie. Ma Hegel non vede, che bisogna affermare l'esistenza dello Spirito assoluto prima di porre il problema della sua essenza, e ciò può avvenire soltanto partendo da un fatto, dalla contingenza dell'esistenza constatata mediante l'esperienza. Egli non vede inoltre che appunto per ciò tutta la nostra conoscenza del divino è limitata; che perciò una teologia negativa deve mettere in evidenza il carattere analogico della nostra conoscenza di Dio. Senza questa

teologia negativa tutta la teologia è come la Hegeliana: ontologismo e razionalismo insieme.

Poi bisogna anche considerare nel suo pieno significato il concetto di eternità. In questo senso perfino la soluzione dialettica di Hegel è logicamente insufficiente. Come già Bonaventura ha veduto, nessuna via logica conduce dall'eternità al tempo. L'eternità è, secondo la definizione di Boezio, inimitabile nella sua chiarezza, interminabilis vitae tota simul atque perfecta possessio. L'eternità è dunque la pienezza della vita in un possesso assolutamente extratemporale, l'assoluto atto fuori del tempo; il suo segno caratteristico è la tota simul vita, la pienezza del presente fuori del tempo. È di per sè una contraddizione affermare che questa eternità possa mai temporalizzarsi o divenire finita. Hegel arriva in realtà solo al concetto di un tempo che si svolge indefinitamente, e Troelsch ha veduto bene: ogni coltura tende ad un culmine, per poi aprire di nuovo le vie alla discesa verso la barbarie: per quale scopo? Così questa storia di un tempo senza fine si muta in qualche cosa che non ha senso, e perciò in contraddizione con lo spirito stesso, e l'imagine di Hegel (nell'Enciclopedia § 268) di Cronos, che divora i suoi figli, ha piena conferma.

La cosa più importante ci sembra questa: Hegel non ha visto affatto la reale antinomia della storia. Essa non si chiama Logos infinito e totale — finito e parziale. Ciò sembra soltanto se si prende il punto di partenza dall'*imagine* logico-sistematica della scienza storica, dove anche i nessi causali rientrano nella trama dei rapporti logici generali. Questo avviene in modo speciale quando il processo di conoscenza del mistico razionale vede tutto il processo storico solo nella luce di rapporti razionali, come legge logica che pone se stessa, senza azione causale. La reale antinomia della storia si chiama: azione limitata nel tempo, libera e morale nel riconoscere, nel comprendere e nel realizzare con coscienza della propria responsabilità i valori di per se stessi extratemporali nella civiltà, moralità e religione. La singola personalità, grazie a questa capacità, è per sua naturale imperitura e raggiunge la sua immortalità nell'attuazione dei valori eterni, in forza di questi valori. Così anche la storia non è solamente una serie logica di idee, ma prima di tutto una catena casuale di *azioni* scaturita dalle profondità della singola personalità e dei valori che essa accoglie; e precisamente in modo tale, che i valori restano nella loro assoluta extratemporalità, ma nel tempo stesso ispirano e motivano sempre il singolo uomo. Dove attingeranno dunque i valori la loro forza incitatrice e motivante,

se essi stessi non provengono da una realtà veramente fuori del tempo, ossia fonte eterna di ogni valore e di ogni santità, da un Summum bonum altamente personale? Empiricamente però rimane la contingenza universale ed essa appare nell'uomo, il quale sa che la sua esistenza e il contenuto di questa è determinato dalle eterne esigenze della morale, del diritto e della religione, senza tuttavia poter attingere dalla sua esistenza di per sè stessa la forza per la realizzazione di queste esigenze.

Come per Hegel, così anche per Aristotele ogni processo naturale o storico serve alla realizzazione di un'idea, di un εἶδος, che diviene τέλος. In questa teleologia è riposta una profonda affinità tra i due pensatori, che Nic. Hartmann ha veduta con profondità ed esattezza, senza però compiere, secondo me, la valutazione nel senso di Aristotele. Aristotele divide il processo teleologico in due serie, l'una in direzione opposta all'altra, il riconoscimento o la determinazione dei mezzi deducendoli dal fine, e l'attività o realizzazione del fine mediante la serie dei mezzi. C'è quindi anche una attività senza conoscenza, come nella pianta. Il telos stesso diventa entelechia o principio di attività, praticamente identico coll'εἶδος, ma concettualmente diverso. Perciò quello che agisce realmente, l'entelechia, non è il concetto, costruito secondo le regole della logica, che sale dalla specie al genere (come il concetto di Hegel che, logicamente costruito, diventa sempre più vasto); bensì l'ἄτομον εἶδος, che, reale nell'individuo, rappresenta l'entelechia realizzata. Per questa ragione Aristotele, fedele alla realtà, mette l'εἶδος al disopra del γένος, e perciò la Logica e l'Ontologia sono diverse, sebbene questa differenza diventi palese specialmente in questo punto. Non la Logica, ma la Ontologia ha carattere teologico, ossia solo ciò che è agisce, e tutta la scala stabilita da Nic. Hartmann nella teleologia delle forme ha per Aristotele un carattere soltanto logico, ossia axiologico non ontologico. (Cfr.: NIC. HARTMANN. *op. cit.*, pag. 29 seg.). Il Medioevo, secondo la mia opinione, ha letto meglio Aristotele, mettendolo a fondamento di una filosofia orientata cristianamente, la quale salva la vera immortalità personale. È vero che Aristotele non ha filosofia della storia, ma egli ne conosce il problema nella sua Etica (Nicomachea). In essa il problema è formulato così: tra l'uomo come è l'uomo come dovrebbe essere c'è una antinomia irrisolvibile. Aristotele la lascia semplicemente sussistere, non la risolve dialetticamente, perchè il suo pensiero rispecchia fedelmente la realtà.

Kant vede il fine, e quindi l'essenza della storia nella realizza-

zione di un regno della libertà, dove ciascuno fa il bene da sè, con libera determinazione di se stesso (autonomia), secondo la propria essenza buona in se stessa. Il fine si raggiunge nel punto infinitamente lontano, dove la libertà del singolo è diventata la legge del tutto, e la legge del tutto legge del singolo. Tuttavia anch'egli vede nell'uomo intelligibile, e quindi nell'essenza di questo, un male radicale, che rappresenta come tale un dato ultimo, inesplicabile. Egli vede anche che l'uomo a causa della sua finitezza non può realizzare lo stato esterno di felicità che corrisponde all'intima bontà, e perciò postula Dio come garante e creatore di questa felicità. Egli lascia quindi sussistere, con metodo critico, l'antinomia di bene e di male, di finito nell'esplicazione delle sue forze e di infinito. Ciononostante egli ha preparato la via a Hegel, perchè tutta l'importanza del fine cade sull'uomo, in quanto l'uomo è di per sè destinato, e quindi è anche capace di realizzare il regno della libertà in un progresso indefinito. Nel tempo stesso anche per lui l'uomo è autonomo, ossia è una parte dell'infinito regno della legge.

La più potente filosofia della storia, la Civitas Dei di Agostino, vede come antinomia irrisolvibile della storia umana la lotta della civitas terrena con la civitas caelestis, quindi in modo concreto della società dei cattivi con quella dei buoni, senza che quelli e questi siano riuniti da un vincolo visibile. Ciò significa che Agostino riconosce il senso della storia nell'opposizione di bene e di male, che non può esser superata da nessuna forza terrena. Le ultime categorie sono dunque per lui non logos infinito e finito — che potrebbero essere risolte da una dialettica del sapere, da un amore che è sintesi di opposti logici — bensì colpa e amore come voluta opposizione al bene e come attuazione del bene. Perciò anche azione responsabile e valore fuori del tempo. E non la filosofia, come egli riconobbe nella lotta contro i Manichei gnostici, porta la redenzione dell'uomo che lotta e la soluzione dell'irrisolvibile antinomia, ma la religione intesa come l'azione di Dio misericordioso, nella quale l'Oriens ex alto ci ha toccati.

Ciò corrisponde alla constatazione di fatto: Nessuna esperienza, nessuna forza sperimentabile può risolvere l'antinomia tra valore extratemporale e realizzazione nel tempo. Il « senso » del tutto, ossia della storia, resta sempre nascosto alla nostra vita nel tempo, finchè questa sarà trascorsa, finchè la storia sarà compiuta. Solo la nostra aspirazione e la nostra speranza conoscono il Regno messianico della pace, nel quale l'uomo in pura bontà fa il bene e che tutti i secoli hanno sognato, perfino Kant quando scrisse il « Zum ewigen

Frieden ». E la conosce anche l'esperienza sublimata della fervida fede: Deo salva sunt omnia (Aug.); Veni Domine Jesu (*Apoc.* 22, 20). Ciononostante il bene diventa realtà sperimentabile mediante la buona volontà umana, che sa di essere compiuta e sostenuta dal più alto valore e dalla forza del Bene in sè. Ma questo Bene non sarebbe e non avrebbe forza, se non fosse realtà e azione di per sè, se non trascendesse in modo assoluto ogni uomo e non lo obbligasse, non lo motivasse; non solo « essenza », nè semplicemente essere, ma volontà del vero e verità, ossia sapienza della volontà: Summa aseitas e summum bonum. Tuttavia la grande scoperta di Hegel resta, ma con altri caratteri: la storia come scienza deve indagare le singole idee e forze proprie di ogni personalità e di ogni tempo e anche relativamente legittime e rappresentare la loro connessione logica. Essa lo fa seguendo le parole di Hegel: si deve procedere solo con metodo storico, attribuire alla personalità e al tempo soltanto ciò che ci è indicato direttamente da questi; non si deve addossar loro affermazioni e conseguenze che essi non fecero nè pensarono mai. La scienza storica quindi — per parlare con Aristotele — deve indagare le cause secundae insieme alle idee, ai fini e alle mete espresse e (consapevolmente) pensate dalle personalità che agivano. L'altro carattere è: queste forze e questi valori hanno la loro primaria realtà in Dio, e sotto la potente guida della Provvidenza divina ogni tempo e ogni personalità ha il *suo* valore relativo; finchè il tutto sarà compiuto nella misura e nel tempo che Essa vuole.

Ma questa è già filosofia della storia, e con questo pensiero il Romanticismo di Heidelberg sta contro quello di Jena, Görres contro Hegel.

Le *ripercussioni* dell'opera di Hegel sono secolari. Egli è la più rigogliosa fioritura dell'idealismo tedesco e la sua dottrina della conoscenza domina ancor oggi la concezione del mondo della cultura in genere e della filosofia in ispecie. Il suo pensiero fondamentale: ciò che è percepito chiaramente, collegato in rapporti razionali, ossia necessari e universali, è *vero* e reale — ha valore ancor oggi. Il più alto fine di questo pensiero è il comprendere l'uomo nella realtà che lo circonda; comprendere tutta la realtà come una intima connessione logica è ancor oggi la tendenza fondamentale dei più importanti pensatori. Non si vede il fondamentale principio che è nascosto in questa tendenza: ciò che è pensabile, non è per questo reale. Resta sempre il problema: la realtà che ci circonda

rappresenta nel suo tutto ed in ciascuna delle sue parti solamente un essere in un dato modo, costruito con interiore logicità; potrebbe anche essere diversa, potrebbe anche non esistere; perchè ha questi determinati caratteri, perchè esiste, insomma?

Più precisamente ciò che Hegel ha lasciato ai suoi successori può essere definito così:

a) Hegel è il primo e più importante esponente dell'oggettività moderna, dell'assoluta dedizione all'oggetto da parte dello studioso. Ranke si esprime press'a poco così: Io vorrei completamente trasformarmi nelle mie figure storiche, per conoscerle completamente. Anche lo scienziato, il tecnico serve alla cosa, ossia all'idea contenuta nella cosa, che lo ha tutto preso e vieta qualunque aggiunta personale; egli deve divenire più che sia possibile espressione della cosa e servire ad essa. Non toglie nulla, all'impulso dato da Hegel alla storia, il fatto che il solo carattere sia cambiato, ossia che questa oggettività non si curi del principio di Hegel: solo l'universale è reale. Il Ranke stesso e tutta la scuola storica del Savigny hanno riferito ogni realtà storica a Dio, così che ogni realtà determinata, oggetto di indagine, non è che l'espressione di un libero pensiero divino: solo l'individuale è realtà sperimentabile.

b) Hegel ha fondato la storia come scienza. Mentre Agostino e gli storici dei tempi precedenti per lo più hanno trascurato con ardito slancio l'intera serie delle cause intermedie insieme alle idee operanti nel tempo, Hegel ha dato a queste la maggior importanza. Veramente anche qui il preconcetto di Hegel, che solo l'universale sia reale, che l'individuo abbia importanza solo in quanto serve all'universalità, ha spesso fatto deviare la storia per false strade e ha diminuita l'importanza della personalità. Ancor oggi Spranger parla di uno spirito obbiettivo, che prende l'uomo singolo e in questo trova la sua realizzazione; e Nic. Hartmann parla, in questo senso, di idee che colgono l'uomo da profondità irrazionali. Ma questa è già filosofia; e, come Savigny e Ranke mostrano, l'idea di un Dio trascendentale non impedisce alla storia imparziale di comprendere le cosidette cause intermedie, che agiscono direttamente. Si deve, almeno in linea di principio, ammettere che Dio può agire storicamente sullo sviluppo dell'umanità, principalmente nel suo aspetto religioso. La via che conduce a questo riconoscimento è secondo me l'esperienza religiosa dei Mistici, che sanno di essere guidati direttamente da Dio.

c) Mi sembra che Hegel eserciti ancora al presente l'influenza più forte nel campo della sociologia e delle teorie sullo Stato. Hegel

è il teorico di quella concezione dello Stato e della società, che vede nello Stato o nella società la ragione realizzata, e che quindi ad essi riconosce assoluta onnipotenza. Poichè, secondo Hegel, non l'individuo, ma lo Stato e la comunità sono in primo luogo l'universale divenuto reale nel tempo, come il concetto di specie sta al disopra dell'individuo e lo assorbe in sè. Espressione di questo universale sono il diritto, gli usi e i costumi, la religione e il culto religioso, in una parola l'organizzazione come ragione espressa in concetti, a vantaggio della quale la libertà del singolo deve scomparire. La teoria di Hegel trovò prima espressione *politica* nel liberalismo borghese, poi *economica* nella scuola di Manchester col libero giuoco delle forze. Poichè la ben ordinata società borghese del tempo di Hegel poteva vivere nella pia credenza che la ragione del singolo coincida con quella del tutto. Ma il pensiero di Hegel, che ogni ragione si realizzi nel tempo, agì subito in senso rivoluzionario, quando si riconobbe la discordia tra questo ordinamento della società e la ragione del singolo. Socialismo e bolscevismo sanno di essere gli eredi legittimi delle teorie di Hegel, quando riconoscono nella società organizzata — questa volta guidata da un'idea economica — la ragione reale, alla quale perciò spetta di assumersi e adempiere tutti i compiti, anche quello di garantire la società, mediante l'organizzazione, contro il pericolo di un regresso verso uno stato di infermità e di miseria. Il singolo ha perciò importanza solo in funzione della società ed è assorbito da questa. È chiaro che tutte queste concezioni provengono dal principio Hegeliano: tutto ciò che è reale è razionale ossia ordinato razionalmente, e sognano il regno messianico della pace e del benessere realizzato sulla terra — e qui nella concezione terrena, se non materialistica del mondo, s'infiltrano, nel più profondo, sogni e forze religiose.

Ma, data questa idea dell'onnipotenza dello Stato, comprendiamo benissimo come Görres nel suo « Atanasio » abbia dichiarato a questa dottrina dello stato la guerra più accanita; e che il Cattolico debba sempre respingere questa dottrina. Perchè l'anima e la personalità sono prima di tutto subordinate solo a *Uno*: Dio, Signore e Creatore di tutto il mondo e dell'anima.

JAMES H. RYAN
Rettore dell'Università Cattolica d'America, Washington, D. C.

L'HEGELIANISMO IN AMERICA

La morte di Hegel nel 1831 può essere considerata coincidente col sorgere della filosofia trascendentale in America che, giustamente o no, è stata associata al nome di Emerson. Di fatto, se non un idealista puro, egli fu almeno un contributore dell'idealismo; egli insegnò la dottrina dell'autodipendenza e della indipendenza intellettuale per il Nuovo Mondo. La sua conoscenza della filosofia germanica gli venne attraverso Carlyle, di cui egli era grande ammiratore, che visitò in Inghilterra. Se, come è stato detto, la missione di Carlyle fu di rendere nota la filosofia tedesca all'Inghilterra, questa missione può ben considerarsi essersi estesa anche all'America, per l'influenza esercitata su Emerson da Carlyle. Un certo misticismo si manifestò nella filosofia della natura, di Emerson; vi era un tratto di filosofia dell'assoluto nel suo desiderio di « navigare i mari con Dio ». Ma la sua filosofia della vita per gli individui e dell'indipendenza Americana, sono tutto fuorchè Hegeliane. Non vi è *gesetzt* nel « annoda il tuo vagone ad una stella ». Il fatto è che vi era poco sfondo, se pur c'era, per l'Hegelismo, nella storia americana; e anche dopo diversi anni, pur guadagnando un temporaneo dominio, in certe parti della regione, esso provocò una forte reazione.

Più anticamente il terreno della Nuova Inghilterra era stato preparato per il trascendentalismo dal Gruppo unitariano, e, specialmente nella Rhode Island, dalla visita del Vescovo Berkeley, nel 1730. Berkeley era partito dall'Inghilterra col proposito di formare una repubblica ideale nelle Bermude; la spedizione era stata invece rivolta alla Rhode Island, dove Berkeley rimase per due anni. Non può dirsi che il suo sistema filosofico abbia fatto grande cammino; egli è più ricordato per le sue prediche e per i libri lasciati alle biblioteche di Harvard e di Yale. Così che, malgrado il seme idealistico così piantato, fu soltanto verso la fine del secolo XIX che la filosofia assolutista germanica ottenne un vero punto di appoggio in America. Se esaminiamo un'opera come quella del

Porter, nel suo grosso volume « *The Human Intellect* », pubblicato nel 1869, possiamo facilmente vedere come, in quel periodo, l'Hegelianismo, nel suo avvicinarsi all'America, si sia incontrato in un resistente muro di senso comune e di autoosservazione pratica. A pag. 59, si legge: « I filosofi delle moderne scuole germaniche sono, com'è ben noto, più distinti come filosofi che come psicologi. L'oggetto delle loro ricerche è stato troppo spesso di costruire un sistema consistente e plausibile di filosofia metafisica, piuttosto che di scoprire ed esporre i processi e le leggi dell'anima umana, come dati nella coscienza. I loro scritti abbondano di acute e valide osservazioni psicologiche di questo genere, ma esse sono in genere incidentali al loro scopo principale.... Di tutti questi scrittori è certamente vero che la loro attenzione s'è rivolta principalmente alla metafisica, e solo indirettamente alla psicologia. I loro discepoli hanno in molti casi scritto sulla psicologia propriamente detta.... Hegel è, forse, l'unico che professi di aver costruito una psicologia come il legittimo ingrandirsi e prodotto logico del suo sistema metafisico, e l'esistenza, la natura, la facoltà, le operazioni e i prodotti dell'anima, sono posti innanzi principalmente per illustrare il grande principio del suo sistema metafisico, e cioè lo sviluppo dell'Idea in tutte le forme di esistenza che l'universo della materia e dello spirito hanno raggiunto ». Porter apprezza la critica di Trendelenburg ad Hegel, perchè con questo egli « ha rivendicato quel realismo che è essenziale al senso comune della vita d'ogni giorno » (pag. 526).

La massa generale della vita Americana era, in questo periodo, poco interessata nella filosofia astratta. Il paese era ancora occupato nel suo sviluppo materiale, e la Guerra Civile aveva interrotto le tendenze filosofiche. L'immigrazione introdusse nuovi elementi; il primo movimento strettamente Hegeliano ebbe le sue radici nella colonia tedesca di St. Louis.

Con la conquista dell'Occidente, quando le città incominciarono a sorgere sulle rive del Pacifico, l'idealismo ricevette una volta ancora un forte impulso; per un certo tempo l'Hegelianismo avanzato di Josiah Royce tenne una posizione dominante nel pensiero Americano. Uno studio delle influenze dello Hegelianismo in America, pure, deve non limitarsi ad uno studio storico del sorgere della sua pura metafisica e della sua logica; dobbiamo esaminare anche l'applicazione pratica della sua filosofia della vita agli individui e le sue conseguenze nell'educazione e nello Stato.

Di fatto, vi sono tendenze Hegeliane che sembrano indipendenti da ogni conoscenza formale dei principî Hegeliani.

Il movimento Kantiano che incominciò in St. Louis poco dopo la Guerra Civile, portò con sè il primo e, per molti riguardi, il più valido sforzo di stabilire un sistema puramente Hegeliano, che l'America abbia veduto. La storia di questo movimento non è stata ancora adeguatamente scritta. Recentemente (1) Charles M. Perry ha raccolto notevole copia di dati connessa con questo, specialmente da lettere ed interviste con i pochi iniziatori sopravissuti.

Le figure principali in esso erano William T. Harris (per anni Delegato dell'Educazione degli S. U.) H. C. Brokmeyer, George Howison, Frank Louis Soldan, James Kendall Hosmer, e Denton J. Snider. Insieme a parecchi altri, questi formarono un gruppo di acuti pensatori e di fecondi scrittori. Per anni tennero in vita il «Journal of Speculative Philosophy». Del movimento il Perry dice: «L'estendersi del Movimento di St. Louis in filosofia, è sorprendente. Pur partendo da una città iniziatrice dell'Occidente, il Movimento divenne veramente nazionale nello scopo. I maggiori esponenti si recarono a Concard, Massachussetts, e fecero rivivere le scuole di Emerson e Alcott. Si recarono pure a Chicago esercitandovi influenza considerevole attraverso i corsi di conferenze e le relazioni di Snider col Collegio «Kindergarten» di Chicago. Così Milwaukee ebbe conferenze da questi uomini. E benchè Horwison fosse piuttosto idealista personale che assoluto di tipo hegeliano, il suo grande successo in California può, per un certo aspetto, essere attribuito all'influsso di St. Louis.

Questi uomini fecero di «*Kindergarten*» una parola nella lingua americana. Chicago, Milwaukee, e St. Louis, erano i punti focali della immigrazione germanica; l'influenza del Kindergarten raggiunse pure Cincinnati; ma colà l'influenza Germanica si rivolse alla musica e al canto, piuttosto che alla speculazione filosofica. Il gruppo di St. Louis formò l'Università Comunale, di cui l'Associazione Snider è la continuazione. Loro abitudine era di incontrarsi in casa, Guild House, o in altri luoghi adatti. Letterati di fama nazionale e di diverse scuole di pensiero si sarebbero incontrati con loro per discutere di lettere e filosofia. La sign.na Susan V. Beeson, in una lettera a Charles M. Perry, descrive uno di questi gruppi. Parlando del movimento patrocinato dal Rev. Dr. Holland essa dice (2): «V'era una raccolta di uomini e donne nella sala della Guild House,

(1) *The St. Louis Movement in Philosophy: Some Source Material* (Arrandeg and edited by Charles M. Perry). The University of Oklahoma Press, 1930. Pp. 148.

(2) *Op. cit.* p. 22.

e v'erano alcuni giganti della critica letteraria.... Dr. Conde Pallen e Mr. Graham Frost erano i grandi esponenti, e poichè erano stati educati allo stretto ragionamento in un Collegio di Gesuiti, vi erano battaglie di parole, poichè il Dr. Holland era un maestro della Letteratura Inglese ».

William T. Harris doveva la sua conoscenza di Hegel a H. C. Brokmeyer; Harris e due amici persuasero Brokmeyer ad insegnar loro la più grande *Logica* di Hegel, poco prima della Guerra Civile. Un anno o due dopo la Guerra Civile la Società filosofica di St. Louis era costituita. Per compiere gli scopi della Società, varî Circoli furono istituiti. Uomini come Harris, erano colti in cultura fisica come in pedagogia ed in filosofia; circoli o *Turnvereins* composti di uomini e donne, si diffusero largamente. L'Università Comunale era patrocinata specialmente da Snider. Mr. Perry dice (1): « Il movimento s'iniziò con lo studio di Hegel. Ma benchè debba il suo impulso originale ad una sorgente straniera, è, in qualche misura, indigeno. I principî metafisici dell'idealismo assoluto tedesco fornirono le garanzie per ulteriori sforzi culturali. Tale base assicurò che questo movimento sarebbe stato più sistematico che il Trascendentalismo Americano, che aveva preso il suo Idealismo Germanico di seconda mano attraverso Carlyle, Cousin e Coleridge, e più conscio dello sfondo storico che il Pragmatismo e l'Istrumentalismo, il cui interesse è più pratico che culturale ». I risultati di questo movimento furono largamente diffusi. Può dirsi che anche l'idealismo di Royce vi si riconduca; la filosofia del personalismo, rappresentata nel « *Personalist* » pubblicato in California, apparirebbe derivata dai principî di Howison. Howison era contrario all'Hegelianismo, ma apparteneva al Gruppo; lasciò St. Louis e si recò in California dove divenne un dirigente nel propagare un sistema di idealismo personale. La filosofia Hegeliana dell'assoluto influenzò l'opera di W. T. Harris nella sua opera di Incaricato dell'educazione. Di questo lavoro, il Dr. Nicholas Murray Butler, Presidente dell'Università di Columbia dice: « Egli era l'unica forza reale ispiratrice nell'educazione pubblica americana, con influenza ed autorità nazionale ». Appoggiò l'educazione formale, dottrina che è stata dipoi rigettata da gran numero di scuole americane. Il suo posto come filosofo non fu mai largamente ammesso, soprattutto perchè egli non unì mai gli articoli sparsi in una singola esposizione. La sua filosofia va raccolta dalle pagine del *Journal of Speculative Philosophy*, che numerosi saggî e introduzioni a varî volumi, che vennero dalla sua penna. La let-

(1) *Op. cit.* p. 9.

teratura di tutto il movimento è larga. Mr. Perry dedica 60 pag. al materiale bibliografico.

Come in Inghilterra Green e Bradley produssero filosofia essenzialmente Hegeliana, così in America Josiah Royce, nell'ultimo XIX° e principio del XX° secolo, elaborò un sistema ch' era hegeliano, pur differendo da Green e Bradley. Era nato in California nel 1855, quando la California era ancora una lontana frontiera. La sua natura lo inclinava al pensiero speculativo; sino alla sua morte, nel 1916, proseguì il campo della ricerca, animato da un alto idealismo. Per il suo 60° compleanno, gli fu dedicata una pubblicazione intitolata: « *Papers in Honor of the Sixtieth Birthday of Josiah Royce* ». Ralph Barton Perry (1) dice che era influenzato da Le Conte (Comte? N. del Tr.), e unito a James; predisposto all'individualismo cercò di conciliare questo col suo assolutismo. Howison attaccò la sua concezione del Cristianesimo come « Comunità di fedeli » contrapponendogli il suo Kantismo. La sua mente si rivolse presto alla filosofia della religione il che fu dovuto, in parte, all'influsso di Schopenhauer, Schelling e Lotze. Questo interesse continuò durante la sua vita; e, mentre, il suo punto di vista cambiava alquanto, la medesima lotta dell'io con l'Assoluto che appare nel suo « *Religious Aspect of Philosophy* » pubblicato nel 1885 è ancora presente nel « *The Problem of Christianity* » uscito nel 1918. Predicò il Vangelo della lealtà, e convinse molti alla sua causa.

Al principio di questo secolo pubblicò ciò che è probabilmente l'opera sua principale: « *The World and The Individual* ». È una lotta per congiungere le qualità finite del pensiero sperimentato, con l'Assoluto. Con lui, il pensiero cerca di completarsi con l'esperienza immediata; l'oggetto del pensiero è essenzialmente realtà. Cerca di evitare la contraddizione necessaria, di Hegel; per lui il pensiero non implica contraddizione. Il pensiero deve raggiungere il reale; pure questo reale non può essere indipendente, poichè, se lo fosse, non potrebbe essere mai conosciuto o entrare nel pensiero. Dal di fuori l'oggetto non può entrare; il porre qualunque immedietezza mistica che spegne il desiderio è inintelligibile. La realtà è il compimento delle idee; il significato « interno », è realizzato nell'esperienza dell'« esterno ». Essere non è causare l'esperienza, ma concludere la ricerca di essa. Tutti i fatti debbono essere sperimentati; quei fatti che non cadono sotto l'esperienza finita, ma sono implicati in essa, richiedono a noi l'assumere una esperienza più

(1) *Philosophy of the Recent Past*, p. 136 sg.

inclusiva che li colga. Così appare l'Assoluto; esso è una unità, un « infinito completato ». Qui Royce ricorreva alle matematiche, e diceva che questo Assoluto unito è un sistema innumerevole, una serie interminabile di autorappresentazioni, ciascuna simile ad una parte, formanti la realtà in una unità di parecchi, un monismo questo, contro il quale il pragmatismo reagì fortemente. L'influsso di Royce è ancora avvertito. È evidente nello « instrumentalismo » di John Dewey. A Dewey piace l'idealismo, ma non « l'Assolutismo ». Ma come una filosofia sistematica, i filosofi americani nella loro totalità non sono favorevoli agli assunti trascendentali dell'idealismo. Il contenuto della logica Hegeliana è stato piuttosto argomento di discussione che di asserzione.

Vi sono elementi Hegeliani nell'educazione Americana e nella vita politica; questi ultimi sarebbero probabilmente venuti, anche se la logica di Hegel non fosse mai stata scritta.

FINITO DI STAMPARE IL
30 APRILE 1932 COI TIPI
DELL'UNIONE TIPOGRAFICA
MILANO - CORSO ROMA, 98

PUBBLICAZIONI DELLA UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

Serie Prima: SCIENZE FILOSOFICHE. — Volume I.

Fasc. 1. — Francesco Olgiati, *L'anima di S. Tomaso.* Saggio filosofico intorno alla concezione tomistica Vol. in-8 di pag. 149 (Esaurito).

Fasc. 2. — Mariano Cordovani, *Rivelazione e filosofia.* Vol. in-8 di pagine 128 (Esaurito).

Fasc. 3. — Giuseppe Zamboni, *La gnoseologia dell'atto.* Vol. in-8 di pagine 160, L. 8.

Fasc. 4. — *Contributi del Laboratorio di psicologia e biologia:* Serie prima. — Vol. in-8 di pagg. 332 con due tavole fuori testo e numerosi disegni L. 25.

Il volume contiene:

1. Agostino Gemelli, *L'insegnamento della psicologia nell'Università Cattolica del S. Cuore.*
2. Giuseppina Pastori, *Sull'anatomia macro-microscopica della «Epiphisis cerebri» nei mammiferi e nell'uomo.*
3. Alessandro Gatti, *Nuove ricerche sopra l'apprezzamento del centro nelle figure piane geometriche.*
4. Arcangelo Galli, *Ricerche sui rapporti esistenti tra la complessità de fenomeni associati e la forza delle associazioni.*
5. M. Berretta, *I testi di associazioni preferite come mezzo diagnostico di insufficienza mentale nei fanciulli anormali.*
6. Arcangelo Galli, *Ricerche sperimentali sull'influenza del punto di fissazione sul fenomeno stroboscopico.*
7. A. Canesi, *Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera.*
8. Alessandro Gatti, *Contributo allo studio dell'illusione di Poggendorff.*

Fasc. 5. — Amato Masnovo, *Il neotomismo in Italia.* Vol. in-8 di pag. 248, L. 12.

Vol. II. — *San Tomaso d'Aquino* — Pubblicazione commemorativa del VI centenario della canonizzazione, con scritti di: M. Grabmann — A. Gemelli — D. Lanna — A. Bernareggi — G. Busnelli — E. Chiocchetti — M. Cordovani — M. De Munnynck — A. Masnovo — F. Olgiati — P. Rossi — P. Rotta — R. M. Schultes — G. Sestili, preceduti dall'Enciclica di S. S. Pio XI e pubblicati a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Vol. in-8 di pag. 320, con una tavola fuori testo (Esaurito).

Vol. III. — Mariano Cordovani, *L'attualità di S. Tomaso d'Aquino* (Esaurito).

Vol. IV. — Francesco Olgiati, *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento.* Saggio filosofico (Esaurito).

Vol. V. — GIUSEPPE ZAMBONI, *Introduzione al corso di gnoseologia pura.* Vol. in-8 di pag. VIII-134, L. 10.

Vol. VI. — AGOSTINO GEMELLI, *Il significato filosofico del centenario della canonizzazione di S. Tomaso d'Aquino* (Esaurito).

Vol. VII. — *Immanuel Kant*, Volume commemorativo del II Centenario della nascita, a cura del P. AGOSTINO GEMELLI, O.F.M. - Vol. in-8 di pag. 328 con una tavola fuori testo (Esaurito).

Vol. VIII. — AGOSTINO GEMELLI, *Il mio contributo alla filosofia Neoscolastica* Vol. in-8, di pag. 86, L. 5.

Vol. IX. — FRANCESCO OLGIATI, *L'idealismo di Giorgio Berkeley e il suo significato storico.* Vol. in-8 di pag. 221 (Esaurito).

Vol. X. — *Gian Battista Vico*, Volume commemorativo del II centenario della pubblicazione della « Scienza nuova » a cura del P. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M. Vol. in-8 di pag. 212, L. 12.

Vol. XI. — *Contributi del laboratorio di psicologia e biologia*, serie seconda, Vol. in-8 di pag. 264, L. 20.

Il volume contiene:

1. GIUSEPPINA PASTORI, *Contributo all'anatomia patologica dell'epiphysis cerebri (corpo pineale).*
2. ARCANGELO GALLI. *Di alcune illusioni ottiche per associazioni nei bambini e nei deficienti.*
3. ALESSANDRO GATTI, *La percezione dei rapporti spaziali nei complessi visivi. Contributo allo studio delle modalità della percezione dei complessi rappresentativi. 1.a comunicazione.*
4. ALBERTO ZAMA, *La percezione dei complessi visivi ottenuti per fusione binoculare delle parti che li costituiscono.*
5. A. GATTI e G. M. VACINO, *L'immagine consecutiva nei bambini.*
6. A. MICHOTTE e A. GALLI, *Ricerche sulla sintesi sensoriale nel campo della sensibilità cinestesica.*

Vol. XII. — PAOLO ROTTA, *Il Cardinale Nicolò di Cusa nella vita e nel pensiero.* Vol. in-8 di pag. XVI-443 e una tavola fuori testo, L. 20.

Vol. XIII. — MARIO CASOTTI, *La pedagogia di Raffaello Lambruschini.* Vol. in-8 di pag. 300, L. 15.

Vol. XIV. — FRANCESCO OLGIATI, *Il significato storico di Leibniz.* Vol. in-8 di pag. 236, L. 15.

Vol. XV. — MARIO CASOTTI, *Il « Moralismo » di G. G. Rousseau.* Vol. in-8 di pag. 96, L. 5.

Vol. XVI. — AMATO MASNOVO, *Da Guglielmo d' Auvergne a San Tomaso d'Aquino.* Vol. I. - *Guglielmo d'Auvergne e l'ascesa verso Dio.* Volume in-8 di pag. 283, L. 20.

Vol. XVII. — AMATO MASNOVO, *Problemi di metafisica e di criteriologia.* Volume in-8 di pag. 50, L. 5.

Vol. XVIII. — MARIO CASOTTI, *Maestro e scolaro - Saggio di filosofia dell'educazione.* Vol. di pag. 330, L. 15.

S. Agostino, Pubblicazione commemorativa del XV Centenario della sua morte. Supplemento speciale al volume XXIII della « Rivista di Filosofia Neo-Scolastica ». Volume in-8 di pag. 512 con 2 tavole fuori testo. L. 50.

Elenco degli scritti contenuti:

Sanctissimi Domini Nostri Pii, divina Providentia Papae XI, Litterae enciclicae: « Ad salutem humani generis ». — Fr. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., Rettore Magnifico dell'Università Cattolica del S. Cuore, *L'agostinianesimo eterno.* — Mons. AMATO MASNOVO, prof. di ruolo di Storia della filosofia medioevale, *L'ascesa verso Dio in S. Agostino.* — PAOLO ROSSI, professore incaricato di Cosmologia, *Le evolu-*

zioni cicliche del mondo secondo S. Agostino. — MARIO CASOTTI, professore incaricato di Pedagogia, *Il « De Magistro » di Sant'Agostino e il metodo intuitivo.* — ROMANO AMERIO, dottore in Filosofia: *Forme e significato del principio di autocoscienza in S. Agostino e in Tommaso Campanella.* — P. SILVIO VISMARA, O. S. B., lettore di Storia moderna, *La storia in S. Agostino e in G. B. Vico.* — Sac. FRANCESCO PELLUZZA, dottore in Filosofia, *La causalità della grazia efficace nel pensiero di S. Agostino.* Fr. ARCANGELO GALLI, O. F. M., libero docente, aiuto di Psicologia, *Saggio sulla analisi psicologica dell'atto di fede in S. Agostino.* — UMBERTO A. PADOVANI, professore incaricato di Storia delle religioni, *La città di Dio di S. Agostino: teologia e non filosofia della storia.* — P. ANDREA ODDONE, S. J., professore di Esposizione della dottrina e della morale cattolica, *La dottrina di Sant'Agostino sulla menzogna e la controversia con S. Girolamo.* — Mons. FRANCESCO OLGIATI, professore di ruolo di Storia della filosofia moderna, *L'antiagostinianesimo di Giansenio.* — MELCHIORRE ROBERTI, professore di ruolo di Storia del diritto, *Contributo allo studio delle relazioni fra diritto romano e patristica tratto dall'esame delle fonti Agostiniane.* — EMILIO ALBERTARIO, professore di ruolo di Diritto Romano, *Di alcuni riferimenti al matrimonio e al possesso in S. Agostino.* — GIOVANNI SORANZO, professore di ruolo di Storia medioevale e moderna, *La visione che S. Agostino ebbe del suo tempo.* — ARISTIDE CALDERINI, professore di ruolo di Antichità greco-romane, *Riflessi di storia antica nel « De Civitate Dei »* — CARLO CALCATERRA, professore di ruolo di Lingua e Letteratura italiana, *S. Agostino nelle opere di Dante e del Petrarca.* — GIORGIO NICCODEMI, professore incaricato di storia dell'arte, sovraintendente capo ai civici istituti di storia ed arte del Comune di Milano, *S. Agostino e l'arte.* — Mons. GIOVANNI GALBIATI, professore incaricato di Lingua e Letteratura araba, prefetto della Biblioteca Ambrosiana, *Il Codice Ambrosiano C. 155 Inf. e la versione trecentista del « De Civitate Dei ».*

Serie Seconda: SCIENZE GIURIDICHE.

Vol. I. — Fasc. 1. — *Sulla riforma del codice penale italiano.* A proposito del progetto Ferri. Parere della facoltà di Scienze sociali dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Esaurito).

Fasc. 2. — EMILIO ALBERTARIO, *Animus furandi.* Contributo alla dottrina del furto nel diritto romano e bizantino (Esaurito).

Fasc. 3. — GIULIO BATTAGLINI, *Introduzione allo studio del diritto penale.* Vol. in-8 di pag. 114, L. 8 (Esaurito).

Fasc. 4. — LUIGI RAGGI, *Il potere discrezionale e la facoltà regolamentare* Vol. in-8 di pag. 20, L. 2.

Vol. II. — G. B. BIAVASCHI, *La moderna concezione filosofica dello Stato.* Vol. in-8 di pag. XII-472 **(Esaurito)**.

Vol. III. — EMILIO ALBERTARIO, *Delictum et crimen nel diritto romano classico e nella legislazione giustinianea.* Vol. in-8 di pag. 80, L. 5.

Vol. IV. — GIOVANNI CARRARA, *Il boicottaggio.* Vol. in-8 di pag. 224 (Esaurito).

Vol. V. — EMILIO ALBERTARIO, *L'« arbitrium boni viri » del debitore nella determinazione della prestazione.* Vol. in-8 di pag. 32, L. 3.

Vol. VI. — GIULIO BATTAGLINI, *Le distinzioni dei reati in rapporto al momento consumativo.* Vol. in-8 di pag. 36, L. 4.

Vol. VII. - Fasc. 1. — EMILIO ALBERTARIO, *A proposito di « Interpolationenjad », Risposta ad una critica di Otto Lenel.* Vol. in-8 di pag. 24, L. 3.

Fasc. 2. — EMILIO ALBERTARIO, *Sul diritto agli alimenti* (Note di diritto romano). Volume in-8 di pag. 48, L. 4.

Vol. VIII. — GIAN BATTISTA CASTIONI, *Sorte del matrimonio in caso di morte presunta. A proposito della riforma all'istituto dell'assenza.* Vol. in-8 di pag. 80, L. 5.

Vol. IX. — FEDERICO MARCONCINI, *L'economia del lavoro.* Vol. in-8 di pagine 674, L. 45.

Vol. X. — GIUSEPPE MENOTTI DI FRANCESCO, *L'ammissione nella classificazione degli atti amministrativi*. Vol. in-8 di pag. 97, L. 7.

Vol. XI. — MARCO T. ZANZUCCHI, *Le successioni legittime*. Vol. in-8 di pagine VIII-228, L. 15.

Vol. XII. — GIACOMO DELITALA, *Il divieto della reformatio in pejus nel processo penale*. Vol. in-8 di pag. XII-216, L. 12.

Vol. XIV. — *Studî dedicati alla memoria di Pier Paolo Zanzucchi dalla Facoltà di Giurisprudenza*. Vol. in-8 di pag. 528, L. 30.

Il volume contiene:

Fr. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., Rettore Magnifico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, *Sulla concezione di una Facoltà giuridica cattolica* (A modo di introduzione). — Prof. EMILIO ALBERTARIO, *Discorso commemorativo*. — Diritto romano e storia del diritto: EMILIO ALBERTARIO, *L'arbitrium boni viri nell'onerato di un fedecommesso*. — AGEO ARCANGELI, *I contratti agrarî nel De agricoltura di Catone (prolegomeni)*. — MELCHIORRE ROBERTI, *Le associazioni funerarie cristiane e la proprietà ecclesiastica nei primi secoli*. — ARTURO CARLO JEMOLO, *Scipione de' Ricci*. — Diritto privato: LUDOVICO BARASSI, *Le zone di confine nelle singole branche del diritto*. — ANTONIO CICU, *La nozione di erede nel diritto privato vigente*. — MARIO ROTONDI, *L'auconomia del codice di commercio nei lavori della Commissione reale per la riforma dei codici*. — Diritto pubblico: GIOVANNI VACCHELLI, *Regime giuridico della fluenza e regolazione dei grandi laghi della valle del Po*. — LUIGI RAGGI, *Sulla negotiorum gestio nei confronti della pubblica amministrazione*. — FRANCESCO ROVELLI, *La legge sulla disciplina giuridica dei rapporti collettivi del lavoro*. — ROMEO VUOLI, *L'ordinamento amministrativo della città di Roma*. — ACHILLE DONATO GIANNINI, *La classificazione delle imposte nel diritto tributario*. — ANTON MARIA BETTANINI, *Note di cerimoniale diplomatico*. — Diritto penale e medicina legale: GIULIO BATTAGLINI, *Sull'azione civile per risarcimento di danni contro l'imputato assolto per totale infermità di mente*. — AGOSTINO GEMELLI, *De conceptus «impotentiae coeundi» definitione sub respectu medicinae pastoralis*. — GIACOMO DELITALA, *Pena relativamente indeterminata e liberazione condizionale*. — ANT NIO CAZZANIGA, *Considerazioni medico-legali in tema di separazione di coniugi*. — Economia e statistica: ANGELO MAURI, *I nuovi sviluppi dell'economia agraria*. — MARCELLO BOLDRINI, *Per la storia della biometria: L'orologio da polso di Giovanni Floyer*.

Vol. XV. — LUIGI RAGGI, *Della legge penale e della sua applicazione*. Volume in-8 di pag. 130, L. 10.

Vol. XVI. — *Osservazioni intorno al «Progetto preliminare di un nuovo Codice penale* (agosto 1927 - Anno V)». Volume in-8 di pag. VIII-224, L. 12.

Avvertenza. — Fr. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., *Il Progetto preliminare di un nuovo codice penale dal punto di vista della psicologia e della antropologia criminale*. — LUIGI RAGGI, *Della legge penale*. — VINCENZO OMODEI-ZORINI, *Osservazioni sulle pene*. — GIACOMO DELITALA, *Le dottrine generali del reato nel Progetto Rocco*. — FRANCESCO ROVELLI, *Delle misure di sicurezza - Osservazioni generali*. — GIULIO BATTAGLINI, *Alcune riflessioni sulle misure di sicurezza*. — ANTONIO CAZZANIGA, *Rilievi d'ordine medico-legale intorno a talune disposizioni contenute nel Progetto preliminare del Codice penale*. — VINCENZO DEL GIUDICE, *I «Delitti contro i culti» e l'esercizio delle potestà ecclesiastiche*. — GIOVANNI VACCHELLI, *La fedeltà nel mandato ed i reati contro la pubblica economia*.

Vol. XVII. — MELCHIORRE ROBERTI, *Svolgimento storico del diritto privato in Italia*. Vol. in-8 di pag. XVI-400, L. 20.

Vol. XVIII. — VINCENZO ARANGIO RUIZ, *Lineamenti del sistema contrattuale nel diritto dei papiri*. Vol. in-8 di pag. 210, L. 10.

Vol. XIX. — AMEDEO GIANNINI, *Le convenzioni di diritto internazionale privato*. Vol. in-8 di pag. 208, L. 12.

Vol. XX. — EMILIO ALBERTARIO, *La pollicitatio*. Vol. in-8 di pag. 90. — (Esaurito).

Vol. XXI. — VINCENZO DEL GIUDICE, *Le nuove basi del diritto ecclesiastico italiano*. Vol. in-8 di pag. 90 (Esaurito).

Vol. XXII. — EMILIO ALBERTARIO, *I problemi possessorî relativi al servus fugitivus*. Vol. in-8 di pag. 36 (Esaurito).

Vol. XXIII. — *Osservazioni della Facoltà di Giurisprudenza intorno al progetto di un nuovo Codice di procedura penale.* Vol. in-8 di pag. 40, L. 4

Vol. XXIV. — CARLO CERETI, *I mezzi giuridici per la tutela degli interessi internazionali.* Vol. in-8 di pag. XVI-200, L. 15.

Vol. XXV. — ENRICO GROPPALLO, *Contributi alla teoria generale della prescrizione.* Volume in-8 di pag. 160, L. 10.

Vol. XXVI. — VINCENZO ARANGIO RUIZ, *Persone e famiglia nel diritto dei papiri.* Volume in-8 di pag. 120, L. 6.

Vol. XXVII. — AMEDEO GIANNINI, *Le convenzioni internazionali di diritto marittimo.* Vol. in-8 di pag. 496, L. 25.

Vol. XXVIII. — SALVATORE SATTA, *Contributo alla dottrina dell'arbitrato.* Vol. in-8 di pag. 200, L. 10.

Vol. XXIX. — AMEDEO GIANNINI, *Il movimento internazionale per l'unificazione del diritto commerciale.* Vol. in-8 di pag. IV-136, L. 8.

Vol. XXX. — MARIO PETRONCELLI, *Il diritto della non retroattività delle leggi in diritto Canonico.* Vol. in-8 di pag. 80, L. 5.

Vol. XXXI. — GIACOMO MARCORA, *L'azione civile di responsabilità contro gli amministratori di società anonime.* Vol. in-8 di pag, 222, L. 12.

Vol. XXXII. — GIUSEPPE BETTIOL, *L'efficacia della consuetudine nel diritto penale.* Vol. in-8 di pag. VI-56. L. 5.

Vol XXXIII. — *Conferenze per il XIV Centenario delle Pandette* (15-12-530 - 15-12-1930). Vol. in-8 di pag. x-373, L. 25.

Il volume contiene:

Prefazione. — DE FRANCISCI PIETRO, Rettore della R. Università di Roma, Ordinario di Storia del diritto romano, *Premesse storiche alla critica del Digesto.* — COLLINET PAUL, de la Faculté de Droit à l'Université de Paris, *L'originalité du Digeste.* — DE VISSCHER FERNAND, de la Faculté de Droit à l'Université de Gand, *Le Digeste: Couronnement de la politique des Empereurs vis-à-vis des Prudents.* — SOLAZZI SIRO, Ordinario di Diritto romano nella R. Università di Napoli, *Dalle Pandette al Gaio Veronese.* — BONFANTE PIETRO, Accademico d'Italia, Ordinario di Diritto romano nella R. Università di Roma, *L'edizione italiana del Digesto e gli studi di diritto romano.* — KUEBLER BERNHARD, Ordinario di Diritto romano nella Università di Erlagen, *Die klassischen Juristen und ihre Bedeutung fur die Rechtsentwikelung.* — BIONDI BIONDO, Ordinario di Istituzioni di diritto romano nella R. Università di Catania, *Diritto e processo nella legislazione di Giustiniano.* — PRINGSHEIM FRITZ, Ordinario di Diritto romano nella Università di Freiburg i. Br., *Aequitas und bona fides.* — RICCOBONO SALVATORE, Preside della Facoltà di Giurisprudenza della R. Università di Palermo, Ordinario di Istituzioni di diritto romano, *La verità sulle tendenze arcaiche di Giustiniano.* — WENGER LEOPOLD, Ordinario di Diritto nella Università di Muenchen, *Il diritto dei papiri nell'età di Giustiniano.* ARANGIO-RUIZ VINCENZO, Ordinario di Istituzioni di Diritto romano nella R. Università di Napoli, *Precedenti scolastici del Digesto.* — ALBERTARIO EMILIO, Ordinario di Diritto romano nella R. Università Cattolica del Sacro Cuore, *Da Diocleziano a Giustiniano.*

Vol XXXIV. — CARLO CERETI, *Saggio sulle riserve.* Vol. in-8 di pag. 48, L. 3.

Vol. XXXV. — *Osservazioni intorno al progetto di riforma del primo libro del Codice Civile* (Settembre 1930-VIII). Vol. in-8 di pag. 312. L. 20.

Seria Terza: SCIENZE SOCIALI.

Volume I. — Fasc. 1. — ARISTIDE CALDERINI, *La composizione della famiglia secondo le schede di censimento dell'Egitto romano.* Vol. in-8 di pag. 61 (Esaurito).

Fasc. 2. — LUIGI CORSI, *L'applicazione dei principî evangelici nei rapporti internazionali.* Vol. in-8 di pag. 40 (Esaurito).

Vol. II. — JACOPO MAZZEI, *Politica economica internazionale inglese prima di Adamo Smith.* Vol. in-8 di pag. XX-464 (Esaurito).

Vol. III. — FEDERICO MARCONCINI, *Saggio sulla rendita e sulle sue modificazioni imputabili all'azione dei mezzi di trasporto.* Vol. in-8 di pag. 84, L. 6.

Vol. IV. — ROMEO VUOLI, *Il mutuo soccorso e il credito popolare.* Vol. in-8 di pag. 80, L. 6.

Vol. V. — ROMEO VUOLI, *Il Podestà e la consulta municipale nell'ordinamento giuridico del Comune.* Vol. in-8 di pag. 112, L. 12.

Vol. VI. — FEDERICO MARCONCINI, *Le vicende dell'oro e dell'argento.* Dalle premesse storiche alla liquidazione monetaria latina (1803-1925). Volume in-8 di pag. 412, L. 25.

Vol. VII. — *Raccolta di scritti in memoria di Giuseppe Toniolo nel primo decennio della sua morte.* Vol. in-8 di pag. VIII-480 con una tavola fuori testo, L. 25.

Il volume contiene:

Fr. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., Rettore Magnifico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore: *Avvertenza.* — FILIPPO MEDA, membro del Consiglio di amministrazione dell'Istituto « Giuseppe Toniolo » di studî superiori, *L'insegnamento di Giuseppe Toniolo.* — Sac. AUGUSTO ARIENTI, Capo redattore della « Rivista Internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie », *Per un metodo scientifico nell'ordinamento cristiano della economia.* — P. ANGELO BRUCCULERI, S. J., Redattore della « Civiltà Cattolica », *Giuseppe Toniolo il milite della democrazia cristiana.* — GEORGES LEGRAND, Professore di economia sociale dell'Università di Namur, *Principî e realizzazioni nell'opera di Giuseppe Toniolo.* — EUGENE DUTHOIT, Presidente della Commissione generale delle Settimane sociali di Francia, Professore della Facoltà di giurisprudenza dell'Università Cattolica di Lilla, *Les nouveautés de l'économie industrielle au regard des principes chrétiens.* — GIOVANNI A. RJAN, D. D., Professore di teologia morale, Rettore della Catholic University of America, *La Chiesa e le questioni economiche.* — Dr. SIGISMUND WAITZ, Vescovo di Feldkirch Innsbruck, *Chiesa cattolica, industrialismo e questione sociale.* — JOHN O' GRADY, HP. D., Segretario della Conferenza nazionale delle opere cattoliche di Washington, *Un capitolo di teologia pastorale.* — TEODORO BRAUER, Professore di economia politica nella scuola tecnica superiore « Fridriciana » di Karlsruhe, *La volontà di civiltà del movimento operaio cristiano.* — MARIO MARSILI LIBELLI, Professore nella R. Università di Firenze, incaricato di economia politica nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, *La parte dell'illusione nelle azioni economiche.* — JACOPO MAZZEI, Professore di politica economica del R. Istituto Superiore di scienze economiche e commerciali di Firenze. — *Le evasioni e le eccezioni alla clausola della nazione più favorita.* — Enrico LECHTAPE, Libero docente nell'Università di Münster i. W., *Il fondamento del diritto d'imposta.* — ANGELO MAURI, Professore di istituzioni di scienze economiche nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, *La dottrina economica di Pietro Verri.* — JAKOB STRIEDER, Professore nell'Università di Monaco, *L'importanza storico-sociale di Wilhelm Emmanuel von Ketteler.* — FEDERICO MARCONCINI, Professore di scienza delle finanze nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, *Le illegittimità del prestito di moneta a interesse in due omelie del secolo IV.* — ERMANNO VON SCHULLERN-SCHRATTENHOFEN, Professore nell'Università di Innsbruck, *Una questione storico-sociologica.* — MARCELLO BOLDRINI, Professore di statistica nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, *La popolazione di Matelica nel secolo XVII.* — REMO VIGORELLI, Professore di arte bancaria nella Università Cattolica del Sacro Cuore, *Per una indagine economica sulla piccola proprietà agricola in Italia.* — ALBINO UGGÈ, Assistente nel Laboratorio di statistica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. *La misura statistica della mobilità del lavoro.* — Fr. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., Professore di psicologia sperimentale nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, *Ricerche sperimentali sulla natura e diagnosi dell'abilità manuale.*

Vol. VIII. — FEDERICO MARCONCINI, *Profilo di Giuseppe Toniolo economista.* Volume in-8 di pag. 106, con l'elenco completo delle opere di G. Toniolo, L. 6.

Vol. IX. — FRANCESCO VITO, *I sindacati industriali. Cartelli e gruppi.* Volume in-8 di pag. 260 (Esaurito).

Vol. X. — ROMEO VUOLI, *Il Preside e il Rettorato nell'ordinamento giuridico della provincia.* Vol. in-8 di pag. 120, L. 10.

Vol. XI. — *Il XL Anniversario delle Enciclica " Rerum Novarum "*, scritti commemorativi pubblicati a cura della Università Cattolica del Sacro Cuore con il contributo della Unione Cattolica per le Scienze Sociali. Vol. in-8 di pag. XVI-641. L. 50.

Il volume contiene scritti dei seguenti collaboratori:

SEVERINO AZNAR (Madrid); ANTONIO BOGGIANO PICO (Genova); THEODOR BRAUER (Köln); P. ANGELO BRUCCULERI, S. J. (Roma); FERDINAND GRAF DEGENFELD-SCHONBURG (Wien); EUGÈNE DUTHOIT (Lille); LOUIS DUVAL-ARNOULD (Paris); P. VALÈRE FALLON S. J. (Louvain); GEORGES GOYAU (Paris); DIETRICH VON HILDEBRAND (München); HEINRICH LECHTAPE (Münster); GEORGE LEGRAND (Namur); FEDERICO MARCONCINI (Milano); MARIO MARSILI LIBELLI (Firenze); ETIENNE MARTIN SAINT-LÉON (Paris); JACOPO MAZZEI (Firenze); P. ALBERT MUNTSCH S. J. (S. Louis); P. OSWALD VON NELL-BREUNING, S. J. (Frankfurt); GEORGE O' BRIEN (Dublin); FRANK O' HARA (Washington); P. LEO O' HEA S. J. (Oxford); RENÉ PINON (Paris); OTTO SCHILLING (Tübingen); P. A. D. SERTILLANGES O. P. (Paris); HENRY SOMERVILLE (London); JAKOB STRIEDER (München); PETER TISCHLEDER (Münster); MAX TURMANN (Fribourg); P. ALBERT VALENSIN, S. J. (Lion); P. A. VERMEERSCH S. J. (Roma); FRANCESCO VITO (Milano); P. LEWIS WATT S. J. (Chipping-Norton).

Serie Quarta: SCIENZE FILOLOGICHE.

Vol. I. — GIUSEPPE GHEDINI, *Lettere cristiane nei papiri greci del III e IV secolo.* Volume in-16 di pag. 376, L. 18.

Vol. II. — CESSI CAMILLO, *Le origini della letteratura greca: Appunti.* Vol. in-8 di pag. 52, L. 3.

Vol. III. — LUIGI SORRENTO, *Italiani e Spagnuoli contro l'egemonia intellettuale francese nel settecento. Dissertazione proemiale.* Vol. in-8 di pagine 58, L. 5.

Vol. VI. — GIOVANNI BATTISTA PIGHI, *Il proemio degli Annali di Quinto Ennio.* Vol. in-8 di pag. 52, L. 4.

Vol. V. — GIUSEPPE GHEDINI, *La lingua greca di Marco Aurelio Antonino.* Vol. in-8 di pag. 90, L. 10.

Vol. VI. — GIUSEPPE GHEDINI, *Le clausole ritmiche nella Historia persecutionis africanae provinciae di Victor de Vita.* Vol. in-8 di pag. 80, L. 6.

Vol. VII. — *Raccolta di scritti in onore di Felice Ramorino.* Vol. in-8 di pag. XXIV-707 con una tavola fuori testo, L. 75.

Il volume contiene:

GINO FUNAIOLI, *I Cesari di Svetonio.* — VICTOR MAGNJEN, *Les composés dans la langue et la poésie homériques* — ENGELBERT DRERUP, *Antikkritische Odîssee Studien.* — MARIO ATTILIO LEVI, *Studi su Timeo di Tauromenio.* — PIETRO DE FRANCISCI, *Una questione cronologica relativa alla compilazione del Digesto.* — PAOLO FABBRI, *Claudiano in Sicilia e il Ratto di Proserpina.* — LUIGI CASTIGLIONI, *In Senecam rhetorem, Pomponium Melam, Cornelium Nepotem, animadversionae criticae.* — PAOLO ROTTA, *La lettera CXXI di Seneca e la teoria dell'istinto nello Stoicismo.* — M. BUDIMIR, *Fortuna Viscata.* — MARIO SALMI, *Rilievi lombardi tratti da stampe del Mantegna* (con 4 tavole). — FRANK TENNY, *Arrius, Catullus, Car. 84 and Lucilius Hirrus.* — CAMILLO CESSI, *Romanzi virgiliani.* — PAOLO UBALDI, *Un ricordo crisostomeo nel « Giorno » del Parini.* — FR. ELEZOVITCH, *Rerum universitatis pulchritudo.* — CARLO LANDI, *Alcune osservazioni sulle odi romane di Orazio.* — GUIL. KROLL, *De Claudi morte.* — CHARLES H. BEESON, *Paris,* Lat. 7530. *A study in Insalur Symptoms.* — GEORGES MEAUTIS- *Les adversaires de Périclés.* — N. VULIC, *Il luogo di nascita di S. Girolamo.* — EUGEN FEHRLE, *Zu Varro, Res rust.* 1, 2, 25 ff. — ALBERTO CORBELLINI, *L'ironia e le ambagi del Vate nell'epodo XVI di Orazio.* — G. A. S. SNYDER, *De Sarcophago quodam Delphis in Museo Syngrio conservato* (con 4 tavole). — ALEXANDER SOUTER, *Miscellanea Latina.* — SAL. LURIA ΤΟΝ ΣΟΥ ΥΙΟΝ ΘΡΙΞΟΝ (*Die Oidipussage und Verwandtes*). — GAETANO CURCIO, *Gli epodi di Orazio.* — GIULIO SALVADORI, *« Ubi Petrus ibi Ecclesia ».* — GIOVANNI BATTISTA PIGHI, *Il libro di Catullo Veronese.* — JEAN TOLSTOI, *Une survivance du langage des contes populaires chex Hérodote.* — PIERRE JOUGET, *Une nouvelle requête de Bagdola.* — EMILIO ALBERTARIO, *Le definizioni dell'obbligazione*

romana. — KURT WITTE, *Der Literaturbrief des Horaz an Augustus.* — MARCELLO CAMPODONICO, *Gli « Arcana fatorum » dell'Eneide.* — RODOLFO VARI, *Quid affinitatis Oppiani Halieticorum codices nonnulli habeant, quaeritur.* — STANISLAUS WITROWSCHI, *De Homero artis regiones describendi inventore.* — J. TROTZKI, *Studien zur Elfsilber der Horaz.* — GAWRIL J KAZAROW, *Une nouvelle inscription relative à l'histoire de la Thrace ancienne* (con 1 tavola). — ERNEST KALINKA, *Der Sapphische ueberlieferungs, geschiche Columellas.* — NICOLA TERZAGHI, *Un codice torinese delle Epistole di Cicerone* (con 1 tavola). — ACHILLE BELTRAMI, *Seneca e Frontone.* — GIULIO GIANNELLI, *La colonia panellenica di Turi nei primi trent'anni della sua fondazione.* — LUDWIG RADEAMACHER, *Ein mythisches Bild in der Apokalipse der hl. Anastasia.* — MARCO GALDI, *De Tertulliani « de cultu foeminarum » et Cypriani « ad virgines » libellis commentatio.* — ALBERTO CHIARI, *De codice laurentiano* XXXII, 16. — GIOVANNI GALBIATI, *Ovidii de piscibus et Gratii de venatione fragmenta Ambrosiana.* — KARL MAROT, *Aus der Fruehzeit der Epik.* — TH. ZIELINSKI, *Abiecta non bene parmula....* — GIUSEPPE GHEDINI, *Uso anormale del piuccheperfetto congiuntivo in Optato di Milevi.* — PAOLO REVELLI, *Figurazioni cartografiche dell'età imperiale in un codice ambrosiano di Solino del primo trecento* (con 1 tavola). — FEDERICO AGENO, *Indicazioni di sesso negli Ichneutai di Sofocle.* — JOSEPH MESK, *Zu den Prosa und Vershymnen des Aelius Aristides.* — ARISTIDE CALDERINI, *Quid de optimo viro praedicent tituli in urbe Roma et in Africa reperti.*

Vol. VIII. — LUIGI SORRENTO, *Francia e Spagna nel Settecento - Battaglie e sorgenti di idee.* Vol. in-8 di pag. VIII-324, L. 15.

Vol. IX. — GINO FUNAIOLI, *Esegesi virgiliana antica, Prolegomeni alla edizione del commento di Giunio Filargerio.* Vol. in-8 di pag. 510, L. 35.

Vol. X. — FEDERICO OLIVERO, *Sulla teoria poetica del Newman.* Volume in-8 di pag. 64, L. 4.

Vol. XI. — LADISLAO MITTNER, *La concezione del divenire nella lingua tedesca.* Introduzione di Luigi Sorrento. Vol. in-8 di pag. 115, L. 8.

Vol. XII. — *Conferenze virgiliane tenute all'Università Cattolica del Sacro Cuore in commemorazione del bimillenario virgiliano.* Vol. in-8 di pag. 168 con 4 tavole fuori testo, L. 15.

Il volume contiene:

GIUSEPPE ALBINI, della R. Università di Bologna, *Virgilio: l'anima e l'arte.*
JEROME CARCOPINO, della Sorbona, *Il paesaggio latino dell'Eneide.*
R. S. CONWAY, della Università di Manchester, *Virgilio: poesia e impero.*
FRITZ WEEGE della Università di Varsavia, *Virgilio e l'arte figurativa del suo tempo.*
TH. ZIELINSKI, della Università di Varsavia, *Virgilio e la tragedia della maternità.*
GINO FUNAIOLI, *Virgilio, poeta della pace.*

Serie Quinta: SCIENZE STORICHE.

Vol. I. — GIOVANNI SORANZO, *La Lega Italica* (1454-1455). Vol. in-8 di pagine 215, L. 12 (Esaurito).

Vol. II. — SILVIO VISMARA, *Il concetto della storia nel pensiero scolastico.* Vol. in-8 di pag. VIII-92, L. 6 (Esaurito).

Vol. III. — PIETRO BELLEMO, *Concetti e compiti della Geografia Economica* Vol. in-8 di pag. 68, L. 4.

Vol. IV. — PIETRO BELLEMO, *Attraverso la Padania Orientale nei tempi antichi* (Appunti di Geografia Economica). Vol. in-8 di pag. 28, L. 2.

Vol. V. — GIULIO GIANNELLI, *La spedizione di Serse da Terme a Salamina* (*Saggî di cronologia e di Storia*). Vol. in-8 di pag. VIII-84, L. 6.

Vol. VI. — ARISTIDE CALDERINI, *Saggî e studî di Antichità.* Vol. in-8 di pagine VIII-304 con 24 tavole fuori testo, L. 25.

Vol. VII. — PIETRO BELLEMO, *I fattori geografici nella localizzazione delle industrie.* Vol. in-8 di pag. 48, L. 3.

Vol. VIII. — EMILIO NASALLI ROCCA DI CORNEGLIANO, *Il trasferimento dello studio Visconteo da Pavia a Piacenza* (dal 1398 al 1400). Vol. in-8 di pag. 64, L. 4.

Vol. IX. — Giulio Giannelli, *La Magna Grecia da Pitagora a Pirro - Parte prima*. Vol. in-8 di pag. VIII-96 con tre tavole fuori testo, L. 10.

Vol. X. — Aristide Calderini, *Aquileia romana. Studî di storia e di epigrafia*. Vol. in-8 di pag. CXXXIV-606 (Esaurito).

Vol. XI. Giulio Valeriano Callegari, *Introduzione allo studio delle antichità americane*. Vol. in-8 di pag. 70, L. 5.

Vol. XII. — Giovanni Soranzo, *Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari. Un secolo di penetrazione occidentale in Asia*. Vol. in-8 di pag. 670 con 4 tavole (Esaurito).

Serie Sesta: SCIENZE BIOLOGICHE.

Vol. I. — Giuseppina Pastori, *Sulla Ematoporfiria sperimentale da benzolderivati*. Vol. in-8 di pag. 32, L. 3.

Vol. II. — Ludovico Necchi, *Lo studio e la classificazione dei fanciulli anormali. Per un orientamento biologico nel campo della neurospichiatria infantile*. Vol. in-8 di pag. IV-100 (Esaurito).

Vol. III. — Giuseppina Pastori, *Sulla frequenza della eredolues nei fanciulli anormali*. Vol. in-8 di pag. 136, L. 8.

Vol. IV. — *Contributi del laboratorio di psicologia e biologia*. Serie terza. Volume in-8 di pag. VIII-436 con numerose tavole fuori testo e illustrazioni (Esaurito).

Il volume contiene:

1. Ludovico Necchi, *Ricerche medico-statistiche sui fanciulli anormali.*
2. Giuseppina Pastori, *Pineali accessorie e relazioni tra gli organi pineale e subcommessurale.*
4. Giulio Castiglioni, *Ricerche ed osservazioni sull'idea di Dio nel fanciullo.*
5. A. M. Vacino, *Contributo allo studio delle immagini eidetiche.*
6. Agostino Gemelli, *Introduzione allo studio della percezione.*
7. Alessandro Gatti, *Di una illusione nel campo delle sensazioni cinestesico-tattili.*
8. Alessandro Gatti, *I complessi visivi per presentazione successiva delle singole parti.*
9. Alberto Zama, *La percezione tattile della forma.*
10. Agostino Gemelli, *Contributi allo studio della percezione: IV - Il comparire e lo scomparire della forma.*

Vol. V. — *Contributi del laboratorio di biologia e psicologia*. Serie quarta. Volume in-8 di pag. 100, con 18 tavole fuori testo, L. 15.

Il volume contiene:

Giuseppina Pastori, *Contributo allo studio della fine struttura dei gangli simpatici* (con 4 tavole).

Giuseppina Pastori, *Origine e distribuzione delle fibre nervose nella epiphysis cerebri* (con 9 tavole).

Giuseppina Pastori, *Morfologia comparata e struttura istologica dell'organo subcommessurale nei mammiferi in rapporto alle sue possibili funzioni* (con 5 tavole).

Vol. VI. — *Contributi del laboratorio di psicologia*. Serie quinta. Vol. in-8 di pag. 572 con tavole, L. 50.

Il volume contiene:

I. — Psicologia sperimentale: A. Galli. - *La percezione della forma nella visione periferica.* — A. Gallì e A. Zama. - *Ricerche sulla percezione di configurazioni geometriche piane mascherate in tutto o in parte da altre configurazioni.* — A. Galli. - *Sopra la percezione di movimenti apparenti prodotti con stimoli sensoriali diversi.* — A. Galli - *Contributo allo studio della percezione delle variazioni di chiarore e di illuminazione.* — A. Gemelli - *Emozioni e sentimenti.* — A. Gemelli. - *Sulla natura e sulla genesi del carattere.* — A. Galli. - *Saggio sulla analisi psicologica dell'atto di fede in S. Agostino.*

II. — Psicologia applicata: A. Galli e L. Necchi. - *Ricerche sui fanciulli instabili.* — A. Galli. - *Contributo allo studio del giudizio morale dei fanciulli normali ed anormali.*

III. — Psicotecnica: A. Gemelli. - *I problemi attuali della psicotecnica nella industria nazionale* — A. Gemelli. - *Sulla attività psicotecnica del laboratorio.* —

A. GEMELLI - *Sulla natura dell'abilità manuale.* — A. GEMELLI. - *Ricerche sulla diagnosi dell'abilità motrice.* — A. GEMELLI. - *Ricerche sperimentali sulla forma dei movimenti volontarî.* — A. GEMELLI ed A. GALLI - *Sull'adattabilità dell'attività umana all'attività della macchina.* — A. GEMELLI. - *Sul valore dei tempi di reazione semplice in ordine all'applicazione di essi alla selezione personale.* — A. GEMELLI. - *Problemi della psicologia sperimentale nello studio degli esercizî fisici.* — A. GEMELLI. - *Sulla selezione dei piloti di aviazione.*

IV. — Psicologia comparata: A. GEMELLI e G. PASTORI. - *Sulla rieducabilità di animali scerebrati.*

Serie Settima: SCIENZE RELIGIOSE.

Vol. I. — UMBERTO A. PADOVANI, *Vito Fornari.* Saggio sul pensiero religioso In Italia nel sec. XIX. Vol. in-8 di pag. 224, L. 12 (Esaurito).

Vol. II. — MARIANO CORDOVANI, *Il Rivelatore.* Vol. in-8 di pag. 488, L. 20 (Esaurito).

Vol. III. — ANNA CRISTOFOLI, *Il pensiero religioso di P. Gioachino Ventura* Vol. in-8 di pag. IV-260, L. 10.

Vol. IV. — UMBERTO A. PADOVANI, *Vincenzo Gioberti ed il Cattolicesimo.* Una pagina nella storia moderna della Chiesa. Con documenti inediti. Vol. in-8 di pag. XII-510, L. 35.

Serie Ottava: STATISTICA.

Vol. I. — MARCELLO BOLDRINI, *Sviluppo corporeo e predisposizioni morbose. Contributi statistici alla conoscenza della medicina costituzionale.* Volume in-8 pag. XII-236 con tavola fuori testo (Esaurito).

Vol. II. — MARCELLO BOLDRINI, ALBINO UGGÈ, *La mortalità dei Missionarî* Vol. in-8 di pag. 67, L. 5.

Vol. III. — *Contributi del laboratorio di statistica.* Serie prima. Vol. in 8 di pag. VIII-444 con grafici, figure e tavole fuori testo (Esaurito).

Il volume contiene:

1. MARCELLO BOLDRINI, *Effetti demografici ed eugenici del consumo del vino.*
2. PIA STERNA, *Il traffico dei viaggiatori nella navigazione sul Lago Maggiore.*
3. ALBINO UGGÈ, *La teoria della popolazione di Gianmaria Ortes.*
4. MARCELLO BOLDRINI, *La proporzione dei sessi nei concepimenti e nelle nascite.*
5. PIETRO ROTA SPERTI, *La proporzione dei sessi negli aborti e nei parti distocici.*
6. ALBINO UGGÈ, *Confronti internazionali fra i quozienti di mortalità per varie cause secondo il metodo dei coefficienti tipo.*
7. AMINTORE FANFANI, *Diffusione della paralisi progressiva in paesi malarici.*

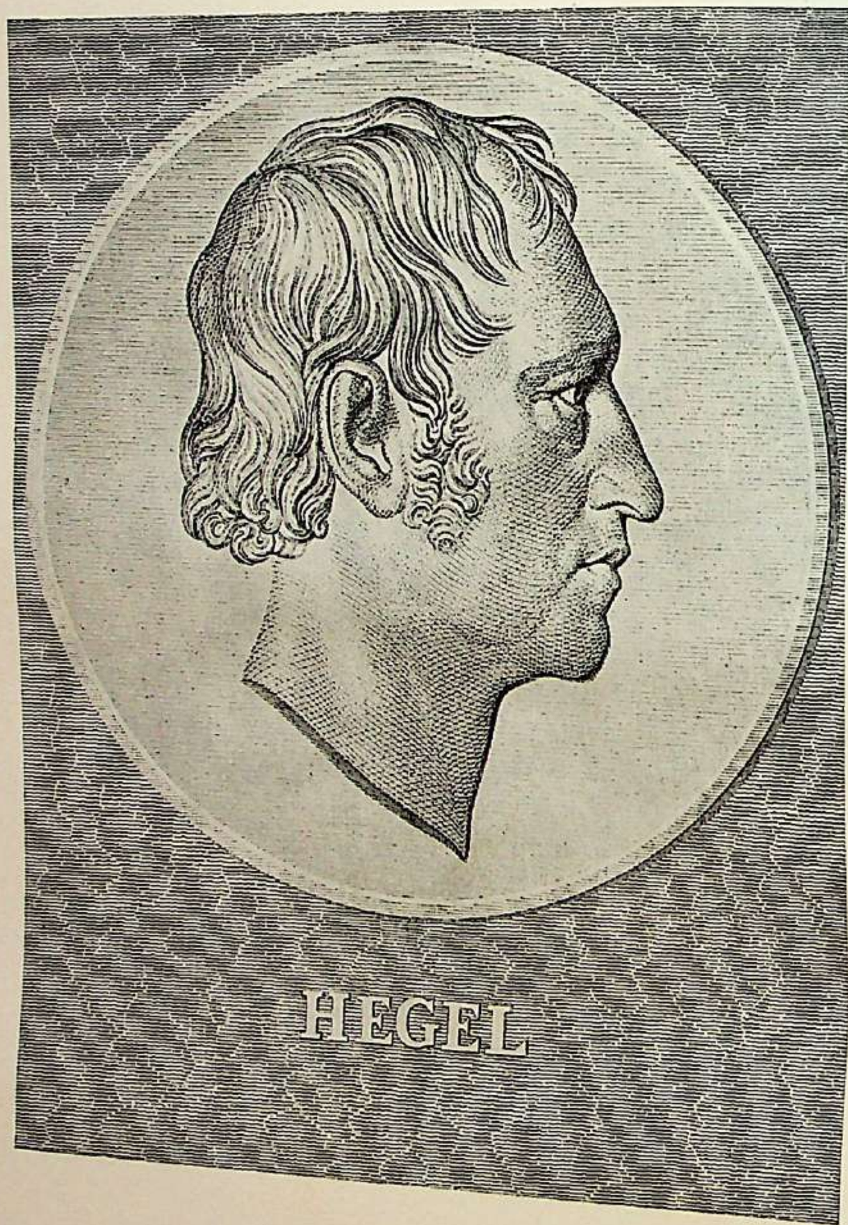
Vol. IV. — MARCELLO BOLDRINI, *La fertilità dei biotipi.* Vol. in-8 di pagine 238, con 10 tavole L. 20.

Serie Nona: SCIENZE POLITICHE.

Vol. I. — ANTON M. BETTANINI, *Lineamenti di storia della colonizzazione francese.* Vol. in-8 di pag. 130, L. 8.

Vol. II. — ANTON M. BETTANINI, *Lo stile diplomatico.* Vol. in-8 di pag. 280 con 3 tavole, L. 15.

Vol. III. — ANTON M. BETTANINI, *Benedetto XIV e la Repubblica di Venezia.* Storia delle trattative diplomatiche per la difesa dei diritti giurisdizionali ecclesiastici (Decreto Veneto 7 settembre 1754). Vol. in-8 di pag. 350, L. 20.


HEGEL